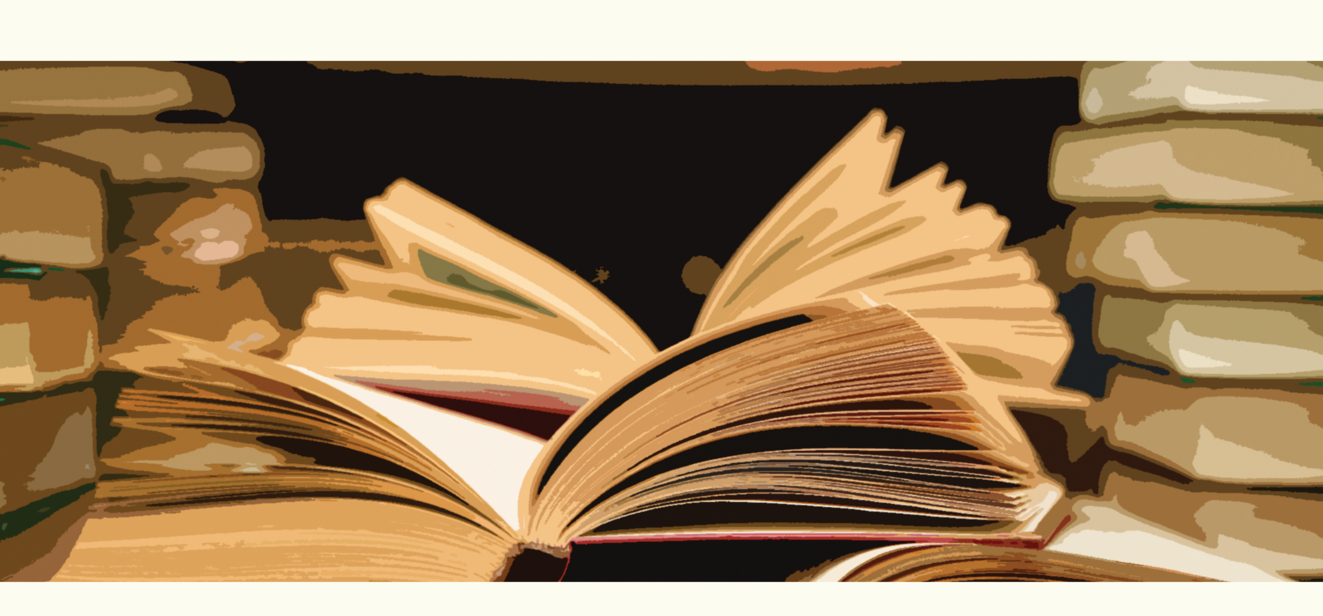




طبعة
مزيدة
ومدققة

ضوابط التكفير

عند أهل السنة والجماعة



أ.د. عبدالله بن محمد القرني

ضوابط التكفير

عند أهل السُّنَّة والجماعة


بسم الله الرحمن الرحيم

ضوابط التكفير

عند أهل السُّنَّة والجماعة

تأليف

د. عبد الله بن محمد القرني

ضوابط التكفير

عند أهل السُّنَّة والجماعة

د. عبد الله بن محمد القرني

الطبعة الرابعة

طبعة مزيدة ومنقّحة

١٤٤١هـ/٢٠١٩م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799

المملكة العربية السعودية – الخبر

eyadmousa@gmail.com

المحتويات

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، **وبعد**:

فهذه هي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب، وقد أوضحت فيها بعض المواطن التي تحتاج إلى زيادة إيضاح، لكن أهم ما تميزت به هذه الطبعة هي زيادات في مسائل تدور حولها أكثر الإشكالات المعاصرة في باب التكفير، وهي:

المسألة الأولى: بيان حقيقة موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللَّهُ وأئمة الدعوة من بعده من اشتراط قيام الحجة لتكفير المعيَّن، حيث إنه قد اختلفت التوجيهات لبيان حقيقة موقفهم في هذا الباب، وحاصل ما انتهى إليه البحث أن أئمة الدعوة فرَّقوا بين حكم من وقع في الشرك قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وبين من وقع فيه بعد ظهور دعوة الشيخ، حيث اعتبروا الواقع في الشرك قبل ظهور الدعوة في حكم أهل الفترة، ورتَّبوا على ذلك الحكم بكفره في أحكام الدنيا دون ما يتعلق بأحكام الآخرة، وأما بعد ظهور الدعوة فرتَّبوا الحكم على المعين بالكفر ظاهراً وباطناً على مجرد التلبس بالشرك، ثم إنهم لم يعتبروا إعذار من وقع في الشرك بعدم فهم الحجة في حال من بلغته الحجة ولم يفهمها، كما لم يعذروا بما قد يعرض للمعين من الشبهة في الحجة، ولم يظهر لي أن أئمة الدعوة قد اختلفوا في هذا الباب خلافاً معتبراً يُبنى عليه تباين بينهم في الموقف من مبدأ اشتراط قيام الحجة في التكفير، وقد اجتهدت في بيان موقف أئمة الدعوة من هذه المسألة من خلال

أقوالهم وما قرروه فيها، والنظر فيما قد يشكل من أقوال بعضهم إلى مجموع ما نقل عنه فيها، والبناء على قاعدة أن القول ما لم يكن مطرداً عند صاحبه قد التزم به في جميع تقريراته فلا يصح أن ينسب إليه على سبيل الإطلاق، بل يذكر القول وما قد يشكل عليه، وينظر في حاصل ما يمكن فهمه من مجموعهما، وهذا هو مقتضى العدل والإنصاف في مثل هذا.

وقد حاولت الإيجاز في عرض هذه المسألة لكن كان لا بد أن تُعطى حقها من التفصيل والاستدلال، سواء فيما يتعلق بعرض موقف أئمة الدعوة أو فيما يتعلق بالموقف مما ذكروه والاستناد في ذلك إلى ما حرره المحققون من أهل السُّنَّة في هذا الباب، ومع أنه قد أشار علي بعض الأفاضل بنشر هذه المسألة مفردة نظراً لطولها، ورأوا أن ما كتب هنا خرج عن كونه إضافة إلى كتاب إلى أن يكون بحثاً مستقلّاً ينشر مفرداً، إلا إنني آثرث أن تبقى مع الكتاب، لصلتها الظاهرة بموضوعه، ثم يمكن أن تنشر مفردة بعد ذلك.

المسألة الثانية: زيادة تقرير لمفهوم العبادة، وما يترتب على ذلك من تحرير حقيقة الشرك في العبادة، وإبطال القول بالتلازم بين الشرك في العبادة وبين الشرك في الربوبية استناداً إلى أن تعريف الإلٰه سابق لتعريف العبادة؛ بمعنى: أنه لا يتحقق مفهوم العبادة إلا من جهة الفهم لمعنى الإلٰه، وأنه إذا كان الإلٰه الحق هو الذي يستحق العبادة، وأن تكون خالصة له تحقيقاً للتوحيد فإن الشرك في العبادة لا بد أن يكون على جهة صرف العبادة لمن يعتقد فيه اتصافه بصفات من يستحق العبادة بحق، وأنه ما لم تتحقق العبادة لغير الله تعالى على هذا الوجه وإلا لم تكن شركاً، وعلى هذا التوجيه فلا يكون من الشرك أن يتقرب المسلم إلى غير الله تعالى بأي نوع من أنواع العبادة إذا كان لمجرد أن يكون من صرفت له تلك العبادة شافعاً عند الله تعالى، وهذا القول مع بطلانه ليس فيه أكثر مما انفرد به المتكلمون بناء على انحرافهم في حقيقة التوحيد والشرك، وأصل الخلاف بين أهل السُّنَّة والمتكلمين في التكفير إنما هو من جهة ما حصل لهم من الانحراف في حقيقة التوحيد والشرك، لا فيما يتعلق بشروط التكفير وموانعه.

المسألة الثالثة: في شرح دلالة حديث حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه في مكاتبته لمشركي قريش بمسير النبي صلى الله عليه وسلم إليهم، وبيان دلالة الحديث على تقييد ما يحصل به الكفر من مظاهرة الكفار بما يكون لأجل الدين، لا بما يكون لمجرد غرض دنيوي مع المباينة لهم في أمر الدين، كما دل عليه الحديث، ولهذه الزيادة صلة بما ذكرته في بحث «مناط الكفر بموالاة الكفار» وهي مستلة منه، وقد أضفتها في الكتاب لأهميتها، ولما حصل حولها من لبس عند كثير من طلاب العلم، مع أن ما ذكره الإمام الشافعي رحمه الله من توجيه دلالة الحديث على عدم التكفير بموالاة الكفار لغرض دنيوي في غاية الظهور، فعلى الذين يتساهلون برمي مخالفيهم في هذه المسألة بالإرجاء أن يبينوا موقفهم مما ذكره الإمام الشافعي في شرحه لدلالة الحديث.

المسألة الرابعة: في بيان المراد باشتراط القصد في تحقق الكفر، وأن معناه عدم إمكان أن يكفر المعين بقول أو عمل لم يقصد به ما يكون به كافراً، وأنه لا يلزم من ذلك ما ظنه بعضهم من أنه يلزم من اشتراط القصد في تحقق الكفر أن يكون المعين قاصداً أن يكفر وإلا لم يكفر، وما كنت أظن أن أحداً يقول مثل هذا، فضلاً عن أن يلزم به غيره لمجرد سوء الفهم، ثم يرد على ذلك التصور المتوهم، ولولا أن أحدهم قد أساء الفهم ونسب إلي القول بهذا القول الشنيع لما احتجت إلى بيانه.

المسألة الخامسة: بيان حكم طلب الدعاء من الميت عند قبره، وأنه وإن تجاوز بعضهم فزعم جواز ذلك استناداً إلى ما يدعونه على سبيل الإطلاق من أن الأموات يسمعون كلام الأحياء، مع أنه لا دليل على إطلاق القول بذلك، ولا على أن السلف كانوا يفعلونه، لا مع النبي صلى الله عليه وسلم ولا مع غيره، لكن لا يقابل ذلك بالقول بتكفير من حصل منه ذلك، وهذا وإن قال به بعض أهل العلم لكنه مما لا دليل عليه، ولم يتحقق فيه ما يمكن أن يكون مناطاً لتكفير فاعله، فطالب الدعاء قد فرض أنه لم يقيد إرادة الله تعالى بدعاء الميت على فرض حصوله، كما أنه يطلب منه الدعاء عند قبره مستنداً إلى أنه يسمعه، وله في ذلك شبهة وإن لم تكن صحيحة، فلا معنى لدعوى أنه يعتقد أن الميت

يعلم الغيب، كما أن الطالب للدعاء لم يطلب أمراً لا يقدر عليه إلا الله، كما أن من المعلوم أن مجرد طلب الدعاء من الميت عند قبره ليس عبادة له، وإلا لزم أن تكون عبادة للحي، إذ لا فرق بين الحي والميت في ذلك، وإنما حرصت على بيان هذه المسألة على هذا الوجه لما حصل بسبب الخطأ فيها من اللبس، إما بإباحتها مع كونها من البدع المحدثة، وإما بالتكفير بها مع انتفاء مناط التكفير فيها.

وفي الختام؛ أسأل الله تعالى التوفيق في القول والعمل، وأن يجنبنا جميعاً الخطأ والزلل، وأن يرزقنا الإخلاص فيما نأتي ونذر، إنه ولي ذلك والقادر عليه، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

د. عبد الله بن محمد القرني
amaqarni@hotmail.com

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، **وبعد**:

فهذه هي الطبعة الثانية لهذا الكتاب، هذبت فيها بعض المواطن، وأوضحت ما رأيت أنه يحتاج إلى إيضاح، وضمنتها زيادات مهمة، وإن كان الأمر يحتاج في بعضها إلى دراسات مفصلة، نظراً لما لوحظ في الفترة الأخيرة من انتشار أفكار كثيرة ومتناقضة، والمؤسف أن تنسب إلى أهل السُّنَّة، مع أن أصول أهل السُّنَّة في مسائل الإيمان وما يتعلق بأحكام التكفير تناقض ذلك.

ومع ما تضمنه هذا الكتاب من مناقشات، وردود على كثير من أصول الشبهات التي قامت عليها تلك الأفكار، فإن من المعلوم أن الردود التفصيلية عليها تحتاج إلى توسع وبسط وتتبع لجزئياتها، وعرضها على أصول أهل السُّنَّة في هذا الباب. ومع وجود دراسات مسددة في ذلك فإن الأمر لا يزال يحتاج إلى الكثير منها.

وإذا لم يمكن هنا استيفاء الردود على جميع تلك المخالفات على التفصيل، فإنه لا أقل من الإشارة إلى بعض القواعد والأصول المنهجية التي ينبغي التمسك بها والحرص عليها، لدرء الفتنة في هذا الأمر العظيم. ومن هذه القواعد:

١ ـ الوقوف مع إجماع السلف، وعدم تجاوزه أو قبول الخلاف فيه بأي حال؛ لأن مخالفة إجماعهم يقتضي بالضرورة تخطئتهم، وهم إنما أجمعوا على الأصول التي أجمعوا عليها بناء على نصوص كثيرة، فلا يمكن أن يكون إجماعهم خطأ، بل إن من يخالفهم لا بد أن يكون هو الذي أخطأ، وأحدث في الدين ما ليس منه.

فإذا كان أهل السُّنَّة قد أجمعوا ـ مثلاً ـ على أن الإيمان قول وعمل، فإن من مقتضى ذلك عندهم أن الكفر قد يكون بالعمل، فلا يصح تقييد الكفر بمجرد الاعتقاد، ثم يأتي من يدعي التقرير لأحكام التكفير فيزعم أنه لا كفر إلا بالتكذيب، وينسب ذلك إلى أهل السُّنَّة، جاهلاً أن هذا مناقض لهذا الأصل.

كما أنه يلزم عن هذا الأصل تكفير التارك لجنس العمل، وأن النجاة من عذاب الكفار لا تكون إلا بالعمل، وقد نص العلماء على أن هذه هي حقيقة الفرق بين أهل السُّنَّة والمرجئة في هذا الباب، ثم يأتي من يقول: إن العمل كمالي للإيمان، وإن النجاة من عذاب الكفار ممكنة بمجرد الإقرار، ولو لم يعمل أي عمل، ويدعي أن هذا هو مقتضى دلالة النصوص، مع أن علماء أهل السُّنَّة قد بيَّنوا دلالة تلك النصوص بما يوافق الأصول التي اتفقوا عليها، فلم تشكل عليهم تلك النصوص، فضلاً عن أن يعارضوا بها الأصول المتفق عليها.

٢ ـ ضرورة أن يكون القول في أي مسألة مبنيّاً على النظر في جميع النصوص الواردة فيها، والنظر في مجموع تلك النصوص وفق القواعد المقررة في أصول الفقه، بحيث يتميز المطلق من المقيد والعام من الخاص ونحو ذلك، مع الجزم بأن ما ذهب إليه السلف في فهم تلك النصوص والجمع بينها هو الحق.

فلا يصح ـ مثلاً ـ الحكم بأن حديث الشفاعة الوارد في الجهنميين نص في أن العمل كمالي للإيمان، لما ورد فيه من أنهم دخلوا الجنة مع أنهم لم يعملوا خيراً قط، مع أن السلف قد أجمعوا على أن العمل من الإيمان، وأنه

شرط للنجاة من عذاب الكفار، ولم يشكل هذا الحديث على ما ذهبوا إليه، بل فهموه بما يتفق مع ذلك الأصل، ومثله حديث البطاقة، ونحوه من الأحاديث التي فيها البشارة بدخول الجنة أو تحريم النار على من قال: لا إلٰه إلا الله، فإنها لم تشكل على السلف، بل فهموها وفق النصوص الدالة على اشتراط العمل في الإيمان، وكونه ركناً فيه، وأن النجاة من التخليد في النار لا تكون بدونه.

٣ ـ فهم العبارات والمصطلحات التي قد يطلقها السلف في سياق فهمهم للقضايا التي تتعلق بها تلك المصطلحات، والنظر في مجموع كلامهم في ذلك، والأحكام التي يرتبونها على تلك المصطلحات، بحيث لا يترتب على فهمنا لها فهم مغاير لما أراده السلف منها.

فإذا قسَّم بعض العلماء الكفر إلى عملي واعتقادي، فإنه لا يلزم من ذلك ما ظنه بعض الناس من أن الكفر المخرج من الملة لا يكون بالعمل إلا إذا كان مقيداً بالاعتقاد؛ لأن العلماء الذين أطلقوا هذه العبارات قد نصوا على أن الكفر قد يكون بالقول والعمل، كما يكون بالاعتقاد. وإنما مرادهم بالكفر العملي ما يتعلق بالمعاصي التي لا تخرج من الملة؛ كترك بعض الواجبات، وفعل بعض المحرمات، والغالب أنهم إنما يقررون ذلك في تفسير النصوص التي فيها إطلاق الكفر على بعض الذنوب التي لا تخرج من الملة، فيقولون هذا من الكفر العملي، وليس من الكفر الاعتقادي، ردّاً على الخوارج الذين يستدلون بتلك النصوص على تكفير مرتكب الكبيرة.

ومع هذا؛ فإنه يوجد من يعارض ما اتفق عليه السلف من أن الكفر قد يكون بالقول والعمل، مع وجود النصوص الكثيرة الدالة على خلاف ذلك، وثبوت ما يخالف قوله عن علماء أهل السُّنَّة، ويستدل بهذا المصطلح الذي أطلقه بعض العلماء، دون نظر في مراد الأئمة به، ولا إلى كلامهم في القضية التي يتعلق بها ذلك المصطلح. ومثال ذلك ما يدعيه بعضهم من أن تحكيم القوانين الوضعية فيما يخالف الأحكام الشرعية من الكفر الذي لا يخرج من الملة، مستدلين بأنه من الكفر العملي، فلا يكون كفراً ما لم يقيد بالاستحلال

فلا يفرقون بين من شرع وبدل أحكام الله تعالى، وبين الحاكم أو القاضي المسلم الذي قد يحكم بما يخالف الشرع في مسألة جزئية.

وهؤلاء يلزمهم على هذه القاعدة ألا يكفروا من سب الله تعالى، أو رسوله ﷺ، أو دينه، أو أهان مصحفه، أو سجد للصنم بمجرد فعله، وهي نفس اللوازم التي شنع بها أئمة أهل السُّنَّة على الجهمية والمرجئة، وبينوا فساد مذهبهم، من جهة العلم بفساد ما يلزمهم من ذلك.

والأوفق هنا لدرء هذه الفتنة الالتزام بتقسيم الكفر إلى ما هو أكبر وما هو أصغر، أو إلى كفر مخرج من الملة، وإلى كفر لا يخرج من الملة، ونحو ذلك من العبارات التي تتضمن الدلالة على أن الكفر قد يكون بالعمل، وأما إذا أطلق هذا المصطلح وأمكن أن يشكل على بعض الناس فلا بد من بيان المراد به، ولهذا كان بعض العلماء يقيد مراده بذلك، أو يذكر في كلامه ما يدل على أن الكفر بالعمل لا يكون مقيداً بالاعتقاد بإطلاق.

٤ ـ تحرير مناط المسألة التي حكم فيها السلف، والحذر من الخطأ واللبس في ذلك، فأنت تجد ـ مثلاً ـ من يدعي أن السلف قد أجمعوا على أن الحكم بغير ما أنزل الله من الكفر الأصغر مطلقاً، ولا يفرق بين ما تكون المخالفة فيه بتبديل الشرائع، وما تكون المخالفة فيه بالحكم في قضية أو قضايا معينة، مع الالتزام بتحكيم الشريعة، وهو لا يعلم أن كلام العلماء الذي بنى عليه دعوى الإجماع مقيد بالحالة الثانية دون الأولى، ولذلك تجد العلماء الذين استشهد بقولهم على الإجماع المزعوم قد نصوا على التكفير بالتشريع وتحكيم القوانين الوضعية دون شرط الاستحلال. بل نص بعضهم على ثبوت الإجماع في التكفير بالتشريع وتبديل الأحكام الشرعية فعلم أن ما ادعاه هؤلاء من الإجماع خطأ محض، إن لم يكن من الافتراء والتلبيس على أئمة أهل السُّنَّة.

٥ ـ الفهم لأصول المخالفين، وفهم ما تقتضيه تلك الأصول من البدع المناقضة لأصول أهل السُّنَّة، والجزم بأنه لا يمكن التوفيق بين أصول أهل السُّنَّة وأصول مخالفيهم بأي حال.

فإذا قال السلف ـ مثلاً ـ: إن الإيمان يزيد وينقص، وكان ذلك شعاراً يميزهم عن غيرهم، فإنه لا يمكن التوفيق بين هذا الأصل وقول من يقول: إن الإيمان مرتبة واحدة؛ لأن هذا يقتضي بالضرورة عدم قبوله للزيادة والنقصان؛ لأنه إذا كان مرتبة واحدة فإما أن يثبت كله وإما أن ينتفي كله، وأما أن يذهب بعضه ويبقى بعضه مع كونه مرتبة واحدة فغير ممكن، ولهذا فإن جميع المخالفين لأهل السُّنَّة يعيبون عليهم القول بالزيادة والنقصان في الإيمان، ويسمونهم «النقصانية» على جهة الذم لهم، ولم يعلموا أن أهل السُّنَّة إنما يقولون بالزيادة والنقصان في الإيمان بناء على قولهم بأن للإيمان أصلاً وكمالاً، وأن انتفاء كمال الإيمان لا يستلزم انتفاء أصله، وأما هؤلاء فليس للإيمان عندهم إلا مرتبة واحدة، فلا يمكنهم أن يقولوا بالزيادة والنقصان فيه. وأساس ذلك أن الكفر نقيض الإيمان، فلا يمكن اجتماع شعبة من شعب الإيمان مع ما ينافيها من شعب الكفر، وشعب الإيمان عند أهل السُّنَّة ليست على مرتبة واحدة؛ لأن بعضها مشروط في أصل الإيمان، بحيث يمكن أن تنتفي مع بقاء أصل الإيمان. فيمكن على هذا أن تجتمع في شخص واحد بعض شعب الكفر وبعض شعب الإيمان، لكن إذا كان للإيمان حقيقة واحدة كما هو عند جميع المخالفين لأهل السُّنَّة في الإيمان فإنه لا يمكن تصور ما ينافيها من شعب الكفر إلا مع انتفاء الإيمان بالكلية؛ لأن الكفر سيكون حقيقة واحدة أيضاً، ولن يكون فيه كفر دون كفر، فكل شعبة من شعب الكفر لا بد أن تنافي الإيمان بالكلية.

وليس المقصود هنا استيفاء الكلام في هذه المسائل، وإنما المقصود ذكر أمثلة تبين التلازم بين أصول أهل السُّنَّة في الإيمان وما يترتب على تلك الأصول من مسائل، وأن الخطأ في المنهج ومخالفة أصول أهل السُّنَّة يقتضي المخالفة في بعض المسائل، كما أن المخالفة في بعض المسائل إنما يكون نتيجة لعدم الالتزام بمقتضى تلك القواعد والأصول. وأما التفصيل بذكر الأدلة في كل ذلك، وبيان وجه دلالتها، والرد على شبهات من خالف فيها، والنقل عن علماء أهل السُّنَّة فله مقام آخر.

وختاماً؛ أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله من العلم النافع الذي لا ينقطع أجره. والحمد لله ربِّ العالمين.

تمهيد

إن الإيمان هو الأساس الذي جاءت نصوص الكتاب والسُّنَّة لتقريره وبيانه، وذكر نواقضه وما يقدح في كماله، وبيان مآل المؤمنين وعاقبة الكافرين، حتى إن هذه القضية هي الأصل الذي تعود إليه كل نصوص الكتاب والسُّنَّة.

وقد بيَّن الرسول ﷺ ذلك أتم بيان وأوضحه، واتبعه على ذلك أصحابه رضوان الله عليهم فلم يختلفوا فيه أدنى اختلاف.

وقد تبعهم على ذلك الفهم لحقيقة الإيمان سلف الأمة وأئمتها، فأجمعوا على ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم، وتوارثوه إلى يومنا وإلى أن تقوم الساعة؛ لأنهم هم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة إلى قيام الساعة.

ومع تمسُّك أهل السُّنَّة والجماعة بذلك المفهوم وإجماعهم عليه، فقد كانوا يردون على كل بدعة مخالفة لذلك الأصل، ويبينون الحق، ويقيمون الحجة على مخالفيهم.

وأول نزاع حدث في الأمة هو النزاع في التكفير، حين كفرت الخوارج المارقة عليّاً رضي الله عنه، بعد حادثة التحكيم المشهورة، ومنذ صفين ـ حيث بدأ الاختلاف والتفرق في الأمة ـ وإلى اليوم والخلاف قائم حول حقيقة الإيمان والكفر، وما يتبع ذلك من القول في التكفير. بل إن الإنحراف قد ازداد مع مرور الأيام، نظراً لردود الفعل المتعاقبة، ونظراً أيضاً لدخول المسألة في نطاق التعقيد القائم على تبرير المناهج بالتماس المؤيدات الشرعية لمقررات سابقة.

وعلى هذا؛ فخلاف الفرق ـ المخالفة لأهل السُّنَّة ـ في حقيقة الإيمان والكفر ليس في حقيقته قائماً على نظر واعٍ واجتهاد مدروس، وإنما هو ردود أفعال غالية على غلو سابق. وهذه حقيقة تأريخية مهمة.

فحين بنى الخوارج منهجهم في التكفير بالكبيرة على أن الأعمال من الإيمان، بناء على أن الإيمان حقيقة واحدة، تنتفي كلها بانتفاء بعض أجزائها، جاء من يقول ـ وهم المرجئة ـ: إن الأعمال ليست من الإيمان، إذ لا يمكن الجمع بين القول بعدم تكفير مرتكب الكبيرة، والقول بأن العمل من الإيمان، استناداً إلى الشبهة السابقة، فقابلوا بدعة التكفير بالمعصية ببدعة نفي أن يكون العمل داخلاً في مسمى الإيمان.

وأساس خطأ الفريقين وشبهتهم واحدة، وملخصها عدم التفريق بين أحكام الظاهر وأحكام الباطن، أو بين حقيقة الإيمان وثبوت وصف الإسلام للمعين، فجعلوا الإيمان والإسلام وصفين مترادفين.

فالخوارج ظنوا أنه ليس إلا مؤمن أو كافر، وأن المؤمن هو من التزم بجميع الواجبات وترك جميع المحرمات، وأن من لم يكن كذلك فهو كافر.

وأصل ذلك أنهم قالوا: إنه إذا كان العمل من الإيمان فإن تحقق المخالفة فيه يقتضي انتفاء الإيمان بالكلية؛ لأنه كما لا يتصور أن يكون الإنسان إلا مسلماً أو كافراً. قالوا: فكذلك لا يتصور أن يكون الإنسان إلا مؤمناً أو كافراً. وكما أن وصف الإسلام إما أن يكون موجوداً أو منتفياً فكذلك وصف الإيمان إما أن يكون موجوداً أو منتفياً. ثم رتبوا على ذلك أن الإيمان لا ينقص، وأن نقصه يعني انتفاء حقيقته بالكلية. وعلى هذا فمرتكب الكبيرة ليس مسلماً.

لكن المرجئة قابلوا ذلك الغلو بغلو آخر فقالوا: إنه قد ثبت أن وصف الإسلام يثبت للمعين بالإقرار، فدل ذلك على أن الأعمال ليست من الإيمان؛ لأنها ليست شرطاً في ثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداء. ثم رتبوا على ذلك أنها أيضاً ليست شرطاً في بقاء وصف الإسلام بعد ثبوته ابتداءً.

ولهذا كانوا يجادلون أهل السُّنَّة بقولهم: أمؤمنون أنتم؟ ويظنون أن الإيمان مرتبة واحدة لا استثناء فيها كالإسلام.

ومن أشهر استدلالاتهم في ذلك حديث الجارية التي سألها الرسول ﷺ: «**أين الله؟**» قالت: في السماء. فسألها: «**من أنا؟**» قالت: رسول الله. فقال لسيدها: «**أعتقها فإنها مؤمنة**»[1].

وقد فهموا من ذلك أنه لو كان شيء غير الإقرار مطلوباً في تحقيق الإيمان لم يشهد الرسول ﷺ لتلك الجارية بالإيمان بمجرد الإقرار.

وعلى هذا؛ يفهم قول الكرامية: إن الإيمان هو الإقرار، فإنهم إنما يقصدون ما عليه عموم المرجئة من ذلك، لا أنهم يقولون إن المنافق يكون مؤمناً بمجرد إقراره[2]، لكنهم لا يفرقون بين وصفي الإيمان والإسلام الحكمي. بل هما عندهم ـ كما عند الخوارج ـ وصفان مترادفان.

ولهذا كان رد أهل السُّنَّة على كلتا الطائفتين بتقرير أن الإيمان يزيد وينقص، حتى أصبح ذلك شعاراً يعرف به أهل السُّنَّة من غيرهم. وبتقرير الفرق بين وصفي الإيمان المنجي والإسلام الحكمي تبعاً لذلك، وهذا هو معنى قول الإمام أحمد الذي تابع فيه الإمام الزهري رحمهما الله: (الإسلام الكلمة، والإيمان قول وعمل)[3].

فالإسلام يثبت ابتداء بالكلمة التي هي الإقرار. لكن لا بد من تحقيق مقتضى الإقرار واجتناب نواقضه، وليست المخالفة كفراً مطلقاً، بل تكون نقصاً في الإيمان مع أنها مخالفة لمقتضى الإقرار، حتى إذا كانت المخالفة بناقض انتقض نفس الإقرار ولم يبق له اعتبار.

* * *

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى غلو أبعد عند كلا الاتجاهين على السواء.

فإذا كان الخوارج الأوائل قد كفروا بالذنب فإنهم لم يصلوا إلى الاتفاق

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب المساجد (٥٣٧).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٧/ ١٤١، ٤٧٦، ٥٥٠).

(٣) «الإيمان»، لابن تيمية (ص٢٤٠).

على أن الأصل في مخالفيهم مطلقاً هو الكفر أو التوقف. بل ذهب بعضهم كالبيهسية إلى أنه (إذا كفر الإمام كفرت الرعية، وقالت: الدار دار شرك وأهلها جميعاً مشركون. وتركت الصلاة إلا خلف من تعرف)[1]. وأما آخرون منهم كالأخنسية فإنهم (يتوقفون في جميع من في دار التقية من منتحلي الإسلام وأهل القبلة إلا من عرفوا منه إيماناً فيتولونه عليه، أو كفراً فيتبرؤون منه لأجله)[2]

فلم يكن ذلك اتجاهاً عامّاً لجميع الخوارج، بخلاف أصحاب التوقف في عصرنا، فإنهم جعلوا ذلك أصلاً، واشترطوا التبيُّن مطلقاً في الحكم للمعين بالإسلام، مما كان من نتائجه عند بعضهم التكفير بالكبيرة.

وفرق بين من يكون التكفير بالكبيرة أصل قوله، مع عدم التزامه بالتوقف عن إثبات الإسلام لمن تحقق منه ما يدل على ذلك، وبين من يكون التكفير بالكبيرة نتيجة لاشتراط حد أدنى للإسلام، لا يثبت ابتداءً لأي معين إلا بعد استيفائه والتحقق منه.

بل وصل بهم الأمر إلى القول بـ(سحب الكفر على عصور التاريخ الإسلامي منذ القرن الرابع)[3]. وإلى القول بأن جماعتهم (هي الجماعة الوحيدة المسلمة في العالم)[4]. وهذه نهاية الغلو وغاية الظلم والإسراف.

وأما الإرجاء فلم يبق على ما كان عليه من مجرد اعتبار العمل خارجاً عن مسمى الإيمان، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. بل تجاوزه إلى القول بأن الإيمان هو مجرد التصديق، وذلك حين أدخل علماء الكلام الإيمان في مباحثهم الفلسفية التجريدية، وأرادوا تعريفه وفقاً لنظرية الحد المنطقية، التي لا بد فيها من وجود حقيقة وماهية ثابتة مشتركة بين الأفراد مجردة عن العرضيات، وجعلوه مجرد اعتقاد بوحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله،

---

(١) «مقالات الإسلاميين»، للأشعري (ص١١٦).

(٢) نفس المرجع السابق (ص٩٧).

(٣) ذكرياتي مع جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، عبد الرحمٰن أبو الخير.

(٤) المرجع السابق.

واعتقاد بحقية ما جاء به الرسول ﷺ. وجردوه عن العمل، ونفوا زيادته ونقصانه، وأثبتوا تساوي أفراده فيه.

وقد رتَّبوا على ذلك القول بأن من ترك العمل بالكلية لا يكفر إذا أقر ونطق بالشهادتين مرة في حياته، بل قال بعضهم: وحتى الإقرار فليس من الإيمان، وإنما هو مجرد شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، وأن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر ومات على ذلك يكون ناجياً.

ومما يترتب على ذلك أيضاً: القول بأن التشريع والتقنين والإلزام بما يضاد حكم الله ليس في ذاته كفراً أكبر، وإنما هو معصية، وأن من تحقق منه ذلك عامداً لا يكفر حتى يظهر بلسانه أنه مستحل لما فعل جاحد لحكم الله.

ونتيجة لما تقدم فقد دار البحث في هذا الموضوع حول ثلاثة أمور أساسية، توزعت على أبوابه وفصوله.

الأول: حول تقرير حقيقة الإيمان، وبيان ما يقابله من حقيقة الكفر. ولأن الأصل في البحث هو بيان أصول السُّنَّة فيما يتعلق بالتكفير، فقد كان لزاماً أن يقتصر الكلام هنا على ما له صلة مباشرة بالموضوع، مما يكون للخلاف فيه أثر حقيقي على الخلاف في قضية التكفير.

ولهذا كان الاهتمام بتقرير حقيقتين:

الأولى: بيان حقيقة التوحيد، وأنه ليس مجرد اعتقاد الوحدانية لله في ذاته وصفاته وأفعاله كما هو عند المتكلمين على اختلافهم في ذلك، وإنما هو توحيد الله تعالى بالقصد والإرادة، وإخلاص الألوهية والعبودية له، وكل ذلك يتضمن اعتقاد الوحدانية لله في ذاته وصفاته وأفعاله.

ونتيجة لهذا الخلاف في حقيقة التوحيد فإنا لا نجد ذكراً لشرك الإرادة عند مرجئة المتكلمين، بل الشرك عندهم اعتقاد شريك مع الله، إما في الملك والتدبير، وإما في استحقاق العبادة، ولهذا لم يكن الشرك باتخاذ الوسائط وطلب ما لا يقدر عليه إلا الله من غيره شركاً عندهم ما لم يتضمن اعتقاد استقلالية من طلب منه ذلك بالخلق والإيجاد، كما أن صرف بعض أنواع

العبادة لغير الله؛ كالذبح والنذر ونحو ذلك ليس شركاً عندهم كذلك، ما لم يتضمن اعتقاد استحقاق من صرف له ذلك للعبادة.

وهذا هو الذي دار فيه الخلاف بين هؤلاء وبين الإمام محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللَّهُ، حين ألزمهم أن الشرك في الإرادة؛ كالشرك في الاعتقاد ولا فرق، وأن شرك الإرادة لا يقيد بشرك الاعتقاد، بل هو شرك بذاته.

ولما استقر عندهم أن تلك الأمور إما خطأ في الأسباب لا علاقة لها بالشرك، وإما مجرد معصية لا تصل إلى حد الشرك فقد اتهموه بالتكفير بالمعصية، وأنه خارجي حروري مستحل لدماء المسلمين. ولا يزال الأمر في ذلك على أشده إلى اليوم. ولن ينتهي مادام الخلاف في حقيقة التوحيد قائماً.

وأما **الحقيقة الثانية** فهي: بيان منزلة الالتزام الظاهر بالعمل من أصل الدين، وأنه شرط للنجاة في الآخرة، وداخل في حقيقة أصل الدين، وأن نقض الالتزام المجمل في الظاهر بترك العمل بالكلية، أو ترك ما دل الدليل على أن تاركه كافر، أو فعل ما يناقض حقيقة هذا الالتزام كفر أكبر مخرج من الملة. وأنه لا فرق بين ذلك وبين نقض الالتزام الباطن بعدم التسليم لأمر الله والرضى بشريعته، الذي هو كفر المنافقين.

لكن لما استقر عند المرجئة أخيراً أن الإيمان مجرد اعتقاد بوحدانية الله، واعتقاد حقيّة ما جاء به الرسول ﷺ، فقد ترتب على ذلك أن مجرد نقض الالتزام الإجمالي في الظاهر ليس كفراً بذاته، بل هو معصية يشترط في التكفير بها الاستحلال والجحود الذي لا يعلم بمجرد العناد بالعمل فعلاً أو تركاً، بل لا بد من تصريح صاحبه بالنطق بلسانه.

وعلى ذلك فمن ترك العمل بالكلية لا يكون كافراً عندهم، ويكفيه مجرد الإقرار بالإسلام، كما أن من شرع من دون الله ورفض شريعة الله لا يكون كافراً بذلك، ما لم يكن مستحلّاً جاحداً معلناً ذلك بلسانه، وليس هذا مجرد إلزام لهم بل هم قد التزموا بذلك.

ومن مجموع النظر في الأمرين السابقين يتبين أن الخلاف بين أهل السُّنَّة والمرجئة قائم في حقيقة أصل الدين بركنيه: التوحيد والالتزام الإجمالي

بالشريعة، وأن أساس الخلاف بين أهل السُّنَّة والمرجئة في التكفير أصله وأساسه الخلاف في هذين الأمرين، وأنه لا مجال للحديث معهم حول ضوابط التكفير وتحديد شروطه وموانعه قبل الاتفاق على حقيقة التوحيد وحقيقة الالتزام الإجمالي بالشريعة.

وأما **المحور الثاني** للبحث في الموضوع فهو حول تقرير الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداء.

فإنه لما غلا المرجئة فاعتبروا مجرد الإقرار كافياً لثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداء واستمراراً، فقد غلا آخرون فألغوا اعتبار الإقرار في الحكم للمعين بالإسلام ابتداءً.

واشترطوا بدلاً من ذلك شروطاً ابتدعوها، تناقض صريح السُّنَّة وسيرة النبي ﷺ العملية، وما استقر عليه فهم الصحابة رضوان الله عليهم بعده، وما هو معلوم بالضرورة عند جميع علماء المسلمين.

ومنشأ هذا الغلو من أحد أمرين:

الأول: الزعم بأن عموم الناس اليوم قد جهلوا مفهوم الشهادتين، وأنهم لا يعرفون حقيقة العبادة والدين، ولا معنى الرب والإلٰه، وأنهم ليسوا مسلمين وإن نطقوا بالشهادتين وأظهروا شعائر التعبد.

لكنهم بعد أن اتفقوا على التوقف عن إثبات وصف الإسلام للناس بمجرد النطق بالشهادتين اختلفوا في الأصل في الحكم على الناس اليوم، فمنهم من يقول: إنهم في الأصل كفار كما كان الناس في عهد رسول الله ﷺ في الأصل كفاراً حتى يتبين منهم إسلام، ومنهم من يقول بالتوقف عن إثبات وصف الكفر أيضاً كما توقف عن إثبات وصف الإسلام.

والحقيقة: أنه لم يحصل أن ارتدت الأمة ردة جماعية شملتها، ولا حصل أن شمل الجهل بمفهوم الشهادتين عموم الناس، بحيث يكون مبرراً لعدم اعتبار إقرارهم بالإسلام، وقيامهم بشعائره بالحكم لهم به، وإذا حصل أن ارتد بعض المسلمين، أو جهل بعض المسلمين مفهوم الشهادتين فلا يمكن

أن يكون ذلك حكماً عامّاً عليهم جميعهم، بل الإسلام ثابت لهم ابتداءً، وهذه الأمور إن حصلت فهي أمور طارئة، لا يمكن أن تصل إلى حد التعميم والقاعدة المطلقة.

وأما **السبب الثاني** لهذا الغلو فهو: الخلط بين اعتبار الالتزام بجنس العمل وكونه ركناً للإيمان، وبين الحكم للمعين بالإسلام. واشتراطِ حد أدنى من ذلك الالتزام، لا بد من استيفائه من المعين قبل الحكم بإسلامه، واعتبار الالتزام بالفرائض هو حد الإسلام الأدنى، مما ترتب عليه اشتراط التبيُّن لذلك الحد في كل معين بكيفية ابتدعوها، والتكفير بالمعاصي، لما فهموه من أن في ذلك مناقضة للالتزام الظاهر الذي هو من أصل الدين.

* * *

وأما **المحور الثالث** للبحث في هذا الموضوع فهو حول بيان الشروط التي لا بد من تحققها وتبينها قبل الحكم بكفر المعين، وذكر حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن.

وقد ضل في هذا الأصل فريقان:

الأول: المرجئة، حيث التزموا أن الكفر في الظاهر لا يستلزم الجزم بالكفر في الباطن، بل هو مجرد كفر دلالة. وأن عدم الجزم بالتكفير في الباطن ليس لاحتمال الخطأ في حكم مَنْ حكم عليه بالكفر في الظاهر، وإنما لعدم التلازم بين الظاهر والباطن عندهم، وأن الإيمان قد يكون متحققاً ـ بل وكاملاً ـ في الباطن مع الحكم على الظاهر بالكفر.

ولهذا اضطر فريق منهم أن يقولوا: إن من حكمنا بكفره فلا بد أن يكون مكذباً في الباطن، فناقضوا الضروريات، ثم احتاروا في حقيقة كفر المصدق للرسول ﷺ المحكوم بكفره؛ كأبي طالب ونحوه، فقسَّموا التصديق إلى اضطراري واختياري، وكذلك التكذيب.

ولو أصلحوا الأصل الذي هو أساس خطئهم، والتزموا بالحقيقة الشرعية للإيمان التي بيَّنها الرسول ﷺ، وفهمها الصحابة وعليها عموم الأمة، لم يكن من داعٍ إلى أن يلتزموا بتلك الالتزامات الباطلة.

وأما **الفريق الآخر** الذي ضل في مسألة تكفير المعين فهم الذين يكفِّرون بمجرد الفعل الظاهر دون نظر إلى تحقق شروط أو انتفاء موانع. فلم يعذروا بالجهل ولا بالتأول، وجعلوا من تلبس بشيء من مظاهر الشرك مشركاً مرتداً، وإن اعتذر بالجهل فهو كافر أصلي، لم يتحقق عنده أصل الدين، ولم يكن له إسلام بالمرة.

وقد اضطرب كثيرون في الإِعذار بالجهل والتأول خاصة، حتى جعل بعض الناس العذر بالجهل أصلاً مطلقاً بلا حدود، وجعل آخرون الجهل غير معتبر أصلاً فيما يتعلق بالتلبس بشيء من مظاهر الشِرك. فكان لا بد من الفصل في ذلك، وبيان الفرق بين الإعذار بالجهل في أصل الدين الذي هو توحيد الله وعبادته وحده مع الالتزام الإجمالي بشريعته، وبين ما لا يمكن العلم به إلا من جهة الحجة الرسالية على التفصيل.

وكان لا بد أيضاً من بيان أن مَنْ بلغته الحجة قد يقع فيما هو كفر مما لا يعلم إلا من جهة الحجة الرسالية، تأوُّلاً لشبهة تعرض له، فلا يكون كافراً حتى يردَّ خبر الله أو أمره، لا عن شبهة بل عناداً واستكباراً.

ثم إنه لا بد بعد ذلك من بيان حقيقة الرخصة بالتقية وحدودها وبيان الفرق بين التقية بالاستخفاء بالدين وعدم إظهاره، وبين التقية بإظهار الكفر، وأن الكفر إنما يكون بفعل ظاهر لا عن إكراه.

وبناء على ما سبق فإن الخلاف في قضية التكفير يرجع إلى الخلاف في مسألتين:

الأولى: فيما يتعلق بحقيقة الإيمان، وما يلزم عنه من الخلاف في حقيقة الكفر.

والثانية: فيما يتعلق بالعلاقة بين الظاهر والباطن.

وقد استغرق الكلام في **المسألة الأولى** البابين الأول والثاني. فكان الأول في بيان حقيقة الإيمان المنجي، والفرق بينه وبين ما يثبت به وصف الإسلام للمعين في أحكام الدنيا، واستعراض الشبه في القضيتين والرد عليها.

وكان الباب الثاني في حقيقة الكفر المخرج من الملة، والرد على المخالفين في ذلك، ثم بيان حقيقة الشرك والكفر الأصغر، وبيان المناهج المخالفة لمنهج أهل السُّنَّة في ذلك والرد عليها.

أما **المسألة الثانية** وهي العلاقة بين الظاهر والباطن وما يتعلق بذلك من تحديد شروط وموانع تكفير المعين ففي الباب الثالث. وقد تم فيه بيان موانع تكفير المعين، وهي الجهل والشبهة والإكراه، مع استعراض الشبه في ذلك والرد عليها. مع ما سبق في الباب الأول من بيان منهج أهل السُّنَّة والجماعة، والرد على المخالفين لهم في مسألة ثبوت وصف الإسلام للمعين.

والخلاصة: أن هذا البحث شمل ثلاثة أمور، **أولها**: بيان حقيقة الإيمان وما يناقضه. **وثانيها**: بيان ما يثبت به وصف الإسلام للمعين. **وثالثها**: بيان ما يشترط لتكفير المعين.

الباب الأول

أصل الدين حقيقةً وحكماً

وفيه فصلان:

الأول: حقيقة الشهادتين.

الثاني: الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين.

الفصل الأول

حقيقة الشهادتين

تمهيد:

جماع الدين وأصله ومبدؤه أمران هما:

١ ـ توحيد الله تعالى بالعبادة بتحقيق شهادة: ألا إلٰه إلا الله.

٢ ـ تجريد المتابعة للرسول ﷺ بتحقيق شهادة: أن محمداً رسول الله.

ولهذا؛ كان الإقرار بهما هو الأصل في الحكم للمعين بالإسلام ودخوله فيه، وكان تحقيقهما وعدم مناقضتهما شرطاً لبقاء ذلك الوصف. وكانتا مفتاح الجنة وشرط النجاة في الآخرة. فعليهما إذن مدار الدين كله.

وتحقيق الشهادتين هو الإسلام العام الذي أمر الله به جميع عباده، وذلك بتوحيده واتباع رسله على اختلاف الشرائع التي يرسلون بها. ولهذا قال الرسول ﷺ: «**الأنبياء إخوة لعلات**(١) **أمهاتهم شتى ودينهم واحد**»(٢).

فالرسل جميعاً إنما يأتون بأمر واحد هو توحيد الله تعالى. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥]، ويقول تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٦٥]، وقال تعالى ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٧٣]، وقال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ

---

(١) العلات: الزوجات لرجل واحد.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء (٣٤٤٣)، ومسلم، كتاب الفضائل (٢٣٦٥)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة (٤٦٧٥).

﴿أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٨٥].

ولهذا؛ فإن جميع أنبياء الله ومن اتبعهم على مر التاريخ مسلمون بهذا الاعتبار؛ لأن حقيقة الإسلام هي إسلام القصد والنية والوجه لله وحده، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [النساء: ١٢٥]، وقال تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾﴾ [البقرة: ١٣٠، ١٣١]، وحكى الله عنه عليه السلام قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وقال تعالى عن حواريي عيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُواْ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾﴾ [المائدة: ١١١]. وذكر الله تعالى عن سحرة فرعون بعد أن أسلموا أنهم قالوا: ﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [الأعراف: ١٢٦].

وعلى هذا؛ فالتوحيد هو الغاية التي بعث لها جميع الرسل، واتباعهم هو المنهج والطريق الذي لا بد من سلوكه والالتزام به لتحقيق تلك الغاية.

ولهذا نجد ـ كما سبق القول ـ اشتراط تحقيق الشهادتين لدخول الجنة والنجاة من النار. كما قال الرسول ﷺ: «**أشهد ألا إلٰه إلا الله وأني رسول الله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما إلا دخل الجنة**»(١)، وقال ﷺ: «**ما من أحد يشهد ألا إلٰه إلا الله وأن محمداً عبد الله ورسوله صدقاً من قلبه إلا حرمه الله على النار**»(٢)، وقال ﷺ: «**لا يشهد أحد ألا إلٰه إلا الله وأني رسول الله فيدخل النار أو تطعمه**»(٣)، وقال ﷺ: «**من شهد ألا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله حرمه الله على النار**»(٤).

وحقيق بالتنبيه هنا بيان أن المراد بالشهادة هنا ليس مجرد النطق

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان (٢٧).

(٢) رواه البخاري، كتاب العلم (١٢٨).

(٣) رواه مسلم، كتاب الإيمان (٣٣).

(٤) رواه مسلم، كتاب الإيمان (٢٩)، والترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٤٠).

بالشهادتين باللسان، وإنما المراد تحقيقهما ظاهراً وباطناً وعدم مناقضتهما.

يقول الإمام المنذري رَحِمَهُ اللَّهُ: (ذهبت طوائف من أساطين أهل العلم إلى أن مثل هذه الإطلاقات التي وردت فيمن قال: لا إلٰه إلا الله دخل الجنة أو حرم على النار أو نحو ذلك كان في ابتداء الإسلام، حين كانت الدعوة مجرد الإقرار بالتوحيد، فلما فرضت الفرائض وحدت الحدود نسخ ذلك، والدلائل على ذلك كثيرة متظاهرة، وإلى هذا القول ذهب الضحاك والزهري وسفيان الثوري وغيرهم.

وقال طائفة أخرى: لا احتياج إلى ادعاء النسخ في ذلك، فإن كل ما هو من أركان الدين وفرائض الإسلام هو من لوازم الإقرار بالشهادتين وتتماته، فإذا أقر ثم امتنع عن شيء من الفرائض جحداً أو تهاوناً على تفصيل الخلاف فيه، حكمنا عليه بالكفر وعدم دخول الجنة)[1].

والمعنى الثاني هو الصحيح قطعاً، فإن بعض هذه الأحاديث قد قالها النبي ﷺ بعد الهجرة إلى المدينة، بعد أن فرضت الفرائض، وبعض رواتها كأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يسلم في مكة، وإنما أسلم حين كان المسلمون بالمدينة، بل بعضها إنما قاله الرسول ﷺ في غزوة تبوك آخر حياته.

وعلى هذا؛ فلا مجال للقول بالنسخ وأن ذلك كان أول الإسلام، وإنما المراد اشتراط تحقيقهما بالتزام مقتضياتهما وترك نواقضهما.

فلا بد إذن لمعرفة حقيقة أصل الدين وما تكون به النجاة في الآخرة من معرفة حقيقة الشهادتين، وذلك ببيان حقيقة التوحيد الذي هو مقتضى شهادة: ألا إلٰه إلا الله. وحقيقة الالتزام بالشريعة الذي هو مقتضى شهادة: أن محمداً رسول الله.

---

(١) «الترغيب والترهيب»، للمنذري (٣/ ٢٢٠).

أولاً: تحقيق التوحيد

أصل معنى شهادة ألا إلٰه إلا الله: أنه لا يستحق العبادة إلا الله وحده؛ لأن التأله في لغة العرب هو التعبد، فالإله هو المعبود، وإذا لم يكن يستحق العبادة إلا الله وحده فيكون معنى شهادة ألا إلٰه إلا الله: أنه لا معبود بحق إلا الله تعالى. وعلى هذا لا يكون معنى إلٰه مطابقاً لمعنى الرب كما يظنه من لم يفهم حقيقة الفرق بينهما، مما أدى إلى أخطاء شنيعة في معرفة حقيقة التوحيد والشرك.

يقول الزجاجي: (إلٰه: فعال؛ بمعنى: مفعول؛ كأنه مألوه؛ أي: معبود مستحق للعبادة يعبده الخلق ويؤلهونه)[1].

ويقول الجوهري في معنى كلمة (الله): (... وأصله إلاه على فعال؛ بمعنى: مفعول؛ لأنه مألوه؛ أي: معبود؛ كقولنا: إمام فعال بمعنى مفعول؛ لأنه مؤتم به)[2].

ويقول ابن سيده: (والإلاهة والألوهة والألوهية العبادة)[3]

وأما الألوهية التي جاءت هذه الكلمة لإثبات استحقاق الله وحده لها فهي من مجموع كلام أهل اللغة أيضاً فزع القلب إلى الله، وسكونه إليه،

---

(١) «اشتقاق أسماء الله الحسنى»، للزجاجي (ص٢٤).

(٢) «الصحاح»، مادة: (أله) (٦/ ٢٢٢٣).

(٣) «لسان العرب» (١/ ١١٤).

واتجاهه إليه لشدة محبته له، وافتقاره إليه. ويجمعهما كون الله هو الغاية والمراد والمقصود مطلقاً.

يقول ابن الأثير: (أصله من أله يأله إذا تحير، يريد: إذا وقع العبد في عظمة الله وجلاله وغير ذلك من صفات الربوبية وصرف وهمه إليها أبغض الناس حتى لا يميل قلبه إلى أحد)[1].

ويقول أبو الهيثم: (الله: أصله إلٰه... ولا يكون إلٰهاً حتى يكون معبوداً، وحتى يكون لعابده خالقاً ورازقاً ومدبراً وعليه مقتدراً... وأصل إلٰه ولاه. فقلبت الواو همزة... ومعنى ولاه: أن الخلق إليه يؤلهون في حوائجهم ويفزعون إليه فيما ينوبهم كما يوله طفل إلى أمه)[2].

ويقول الإمام ابن القيم: (اسم الله دال على كونه مألوهاً معبوداً تألهه الخلائق محبة وتعظيماً وخضوعاً وفزعاً إليه في الحوائج والنوائب)[3].

* * *

الضرورة النفسية والشرعية للتوحيد:

بعد ما تقدم من بيان معنى الألوهية في اللغة نعلم إجمالاً أن حقيقة الألوهية ولبها هو توجه القلب إلى الله، وإخلاص القصد والإرادة له وحده.

وتعلم ضرورة ذلك للنفس الإنسانية بمعرفة أن النفس لا يمكن أن تخلو عن الإرادة بحال. وتلك الإرادة لا بد لها من مراد وغاية، والنفس مفطورة على ألا يكون مرادها وغايتها إلا الله، فلا تطمئن إلا إليه، فإما أن تخلص في قصده وطلبه وتتفق مع فطرتها، وإما أن تنحرف عنه اتباعاً للأهواء والشهوات إلى الشرك.

يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله: (إن النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة. بل هذا الخلو ممتنع فيها. فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصور

---

(١) «النهاية في غريب الحديث»، لابن الأثير (١/ ٦٢).
(٢) «لسان العرب» (١٣/ ٤٦٨).
(٣) «مدارج السالكين» (١/ ٣١).

أن تكون النفس إلا شاعرة مريدة، ولا يجوز أن يقال: إنها قد تخلو في حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه، وعن محبته وعدم محبته، وحينئذ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها، ولو لم يكن لها معارض، بل هذا باطل.

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة من لوازم ذاتها، لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة. ولهذا قال ﷺ: «**أصدق الأسماء الحارث وهمام**»[١]، وهي حيوان وكل حيوان متحرك بالإرادة، فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد. والمراد إما أن يكون مراداً لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات لغيرها، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية، وهو ممتنع كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية، بل أولى.

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه فهذا هو الإلٰه الذي يألهه القلب، فإذا لا بد لكل عبد من إله، فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلٰهه)[٢].

ولأجل هذه الضرورة النفسية ـ التي لا ينفك عنها إنسان ـ جاء الأمر بإخلاص التوجه والإرادة لله وحده، وعدم الوقوف عند غاية غير الله، وجعل هذا أصل الدين وأساسه. فكما أنه أهم الضرورات النفسية فهو كذلك أهم المطالب الشرعية وأصلها، وهو حقيقة إخلاص الدين لله.

وكما لا يمكن أن يتحقق للعبد النعيم والطمأنينة في الدنيا إلا بأن يكون الله هو مراده وغايته. فكذلك لا يمكن أن يتحقق له النعيم والنجاة في الآخرة إلا بإخلاص الدين له بتحقيق توحيد الألوهية.

ولهذا؛ وقع كثير من الناس اليوم في شرك الإرادة والتوجه، واتخذوا بذلك معبودات من دون الله أيّاً كانت تلك المعبودات؛ لأن الإنسان لا يمكن

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، رقم (٤٩٥٠)، وأحمد (٤/ ٣٤٥).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٨/ ٤٦٤ ـ ٤٦٥).

إلا أن تكون له غاية ومراد يكدح إليه في حياته كدحاً، ويوجه إليه همه وسعيه.

وكل هذا يؤكد على الحقيقة الكبرى وهي: لزوم إخلاص الإرادة لله وحده.

وحقيقة الأمر في ذلك هي كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (إن الله خلق الخلق لعبادته الجامعة لمعرفته والإنابة إليه، ومحبته والإخلاص له، فبذكره تطمئن قلوبهم، وبرؤيته في الآخرة تقر عيونهم، ولا شيء يعطيهم في الآخرة أحب إليهم من النظر إليه، ولا شيء يعطيهم في الدنيا أعظم من الإيمان به. وحاجتهم إليه في عبادتهم إياه وتألههم كحاجتهم وأعظم من خلقه لهم وربوبيته إياهم. فإن ذلك هو الغاية المقصودة لهم، وبذلك يصيرون عاملين متحركين، ولا صلاح لهم ولا فلاح، ولا نعيم ولا لذة بدون ذلك بحال، بل من أعرض عن ذكر ربه فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى.

ولهذا كان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ولهذا كانت لا إلٰه إلا الله أحسن الحسنات، وكان التوحيد بقول: لا إلٰه إلا الله رأس الأمر.

واعلم أن هذا حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، كما في الحديث الصحيح الذي رواه معاذ عن النبي ﷺ: أنه قال: «**أتدري ما حق الله على عباده؟**» قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «**حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟**» قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «**حقهم أن لا يعذبهم**»[1].

وهو يحب ذلك ويرضى به ويرضى عن أهله ويفرح بتوبة من عاد إليه، كما أن في ذلك لذة العبد وسعادته ونعيمه.

---

(١) رواه البخاري، كتاب التوحيد (٧٣٧٣)، ومسلم، كتاب الإيمان (٣٠)، والترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٤٥).

. . . فليس في الكائنات ما يسكن العبد إليه ويطمئن به، ويتنعم بالتوجه إليه إلا الله سبحانه، ومن عبد غير الله وإن أحبه وحصل له به مودة في الحياة الدنيا ونوع من اللذة فهو مفسدة لصاحبه أعظم من مفسدة التذاذ أكل الطعام المسموم.

. . . واعلم أن فقر العبد إلى الله أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً ليس له نظير فيقاس عليه، لكن يشبه من بعض الوجوه حاجة الجسد إلى الطعام والشراب، وبينهما فروق كثيرة. فإن حقيقة العبد قلبه وروحه، وهي لا صلاح لها إلا بإلاهها الله الذي لا إله إلا هو. فلا تطمئن في الدنيا إلا بذكره، وهي كادحة إليه كدحاً فملاقيته، ولا بد لها من لقائه، ولا صلاح لها إلا بلقائه.

ولو حصل للعبد لذَّات وسرور بغير الله فلا يدوم ذلك، بل ينتقل من نوع إلى نوع، ومن شخص إلى شخص، ويتنعم بهذا في وقت وفي بعض الأحوال، وتارة أخرى يكون ذلك الذي يتنعم به والتذ غير منعم له ولا ملتذ له. بل قد يؤذيه اتصاله به ووجوده عنده ويضره ذلك.

وأما إلٰهه فلا بد له منه في كل حال وفي كل وقت، وأينما كان فهو معه، ولهذا قال إمامنا إبراهيم الخليل ﷺ: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. وكان أعظم آية في القرآن الكريم ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ. . .﴾ [البقرة: ٢٥٥][(١)].

فالألوهية إذن؛ هي حقيقة الصلة والعلاقة بين العبد المؤمن وربه.

ومن هذا ندرك أن أصل العلاقة بين المؤمن وربه إرادة مبعثها المحبة والإجلال والتعظيم، مع الإقرار لله بالربوبية وعلى النفس بالعبودية. والافتقار إلى الله وحده، وتقديم محبة الله على كل محبة بحيث تكون محبته تعالى هي الغاية لجميع المحبوبات. وميل الإرادة عن كل مراد غير الله إلى الله وحده. وهذه حقيقة الحنيفية التي خلق الله الخلق عليها.

يقول الإمام ابن القيم عن حقيقة العلاقة بين العبد وربه: (إنه لا نسبة بين الله وبين العبد إلا محض العبودية من العبد والربوبية من الرب. وليس في

---

(١) «مجموع الفتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٢٣ ـ ٢٥).

العبد شيء من الربوبية، ولا في الرب شيء من العبودية. فالعبد عبد من كل وجه والرب تعالى هو الإلٰه الحق من كل وجه. ومعقد نسبة العبودية هو المحبة. فالعبودية معقودة بها بحيث متى انحلت المحبة انحلت العبودية)[١].

(فلو بطلت مسألة المحبة بطلت جميع مقامات الإيمان والإحسان ولتعطلت منازل السير إلى الله، فإنها روح كل مقام ومنزلة وعمل، فإذا خلا منها فهو ميت لا روح فيه، ونسبتها إلى الأعمال كنسبة الإخلاص إليها بل هي حقيقة الإخلاص، بل هي نفس الإسلام، فإنه الاستسلام بالذل والحب والطاعة لله، فمن لا محبة له لا إسلام له البتة، بل هي حقيقة شهادة أن لا إلٰه إلا الله، فإن الإلٰه هو الذي يألهه العباد حبّاً وذلّاً وخوفاً ورجاءً وتعظيماً وطاعة له بمعنى مألوه، وهو الذي تألهه القلوب؛ أي: تحبه وتذل له. وأصل التألُّه: التعبُّد. والتعبُّد آخر مراتب الحب، يقال: عبده الحب وتيمه إذا ملكه وذلَّله لمحبوبه؛ فالمحبة حقيقة العبودية)[٢].

مقتضيات التوحيد:

إذا كانت حقيقة العلاقة بين العبد وربه هي المحبة لله والافتقار إليه فإن لها لوازم لا تصح إلا معها. إذ ليست مجرد دعوى يدعيها العبد بلا بينة ولا تحقيق. بل لا بد لتحقيق هذا الأصل من تحقيق لوازمه ومقتضياته الظاهرة والباطنة.

فأما اللوازم الباطنة فأعمال القلوب من الرجاء والخوف والإنابة والإخلاص وغيرها؛ لأنه إذا تحققت المحبة وصحت تبعها عمل القلب ويندرج في هذا جميع أعمال القلوب، فهي كلها تابعة للمحبة نابعة عنها؛ لأن المحبة هي مدار الدين كله ظاهره وباطنه.

وإذا لم تتحقق أعمال القلوب لم تكن المحبة حقيقية ولا صادقة، وهذا

(١) «مدارج السالكين»، للإمام ابن القيم (٣/ ٣٥ ـ ٣٦).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٦).

هو معنى قول من قال من السلف: (من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجيء، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو موحد مؤمن)[1].

ومعنى ذلك: أن من ادعى المحبة دون أن يخاف الله ويرجوه فلا بد أن تكون محبته كاذبة، ويكون في الباطن مكذباً لا محبة له، وهذا هو الزنديق الذي يتظاهر بالإسلام مع الكفر الباطن.

لكن بعض الصوفية ظنوا أن الله يعبد لا رجاء في ثوابه، ولا خوفاً من عقابه، ولم يعلموا أن الجنة ليست مجرد نعيم أكل وشرب، وإنما أعظم نعيمها لذة النظر إلى وجهه تعالى الذي لا يدانيه؛ أي: نعيم آخر، وأن من عذاب الله للكافرين أن يحتجب عنهم مع ما هم فيه من عذاب جهنم. فالجنة دار النعيم المطلق حسّاً ومعنىً، وكذلك النار دار العذاب المطلق حسّاً ومعنىً.

فلا بد إذن مع حب الله تعالى من الرجاء في دخول جنته والخوف من عقابه ودخول جهنم وهذه حقيقة المحبة الصادقة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (الواجب أن نعلم أن كل ما أعدَّه الله لأوليائه من نعيم بالنظر إليه وما سوى ذلك فهو في الجنة، كما أن كل ما توعد به أعداءه هو في النار وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ﴾ [السجدة: ١٧].

وفي الحديث الصحيح عن النبي ﷺ: «**يقول الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، بله ما اطلعتم عليه**»)[2].

وقوله في حديث صهيب: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: يا أهل**

(١) «العبودية»، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٣٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير (٤٧٨٠)، ومسلم، كتاب الجنة (٢٨٢٤)، والترمذي، كتاب التفسير (٣١٩٥).

الجنة إن لكم عند الله موعداً... الحديث ثم قال: **فيكشف الحجاب فينظرون إليه**»[1].

(وطلب الجنة والاستعاذة من النار طريق أنبياء الله ورسله وجميع أولياء الله السابقين المقربين، وأصحاب اليمين).

(فإذا عرفت هذه المقدمة فقول القائل: الرضا أن لا تسأل الله الجنة ولا تستعيذ من النار، إن أراد بذلك أن لا تسأل الله إلا ما هو داخل في مسمى الجنة الشرعية، فلا تسأله النظر إليه ولا غير ذلك مما هو مطلوب جميع الأنبياء والأولياء وأنك لا تستعيذ به، لا من احتجابه عنك ولا من تعذيبك في النار، فهذا الكلام مع كونه مخالفاً لجميع الأنبياء والمرسلين وسائر المؤمنين فهو متناقض في نفسه، فاسد في صريح المعقول).

(وإن أراد بذلك أن لا يسأل التمتع بالمخلوق بل يسأل ما هو أعلى من ذلك فقد غلط من وجهين: من جهة أنه لم يجعل ذلك المطلوب من الجنة، وهو أعلى نعيم الجنة، ومن جهة أنه أثبت أنه طالب مع كونه راضياً فإذا كان الرضا لا ينافي هذا الطلب فلا ينافي طلباً آخر، إذا كان محتاجاً إلى مطلوبه.

ومعلوم أن تنعمه بالنظر لا يتم إلا بسلامته من النار وبتنعمه من الجنة بما هو دون النظر، وما لا يتم المطلوب إلا به فهو مطلوب، فيكون طلبه للنظر طلب للوازم التي منها النجاة من النار)[2].

فلا تعارض إذن بين أن يكون الله معبوداً مراداً لذاته وبين رجاء رحمته والخوف من عقابه.

ولهذا امتدح الله تعالى الذين يخافونه ويرجون رحمته فقال تعالى: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿١٦﴾﴾ [السجدة: ١٦].

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان (١٨١)، والترمذي في صفة الجنة (٢٥٥٥).

(٢) «الاستقامة»، لابن تيمية، نقول مختارة من (٢/ ١٠٧ ـ ١٢٠). وانظر أيضاً: «درء التعارض»، لابن تيمية (٦/ ٨٦ ـ ٦٩)، و«مدارج السالكين»، لابن القيم (٢/ ٨٠ ـ ٨٤).

وقال تعالى: ﴿وَٱدۡعُوهُ خَوۡفٗا وَطَمَعًاۚ إِنَّ رَحۡمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٞ مِّنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلۡحِسَابِ ۝٢١﴾ [الرعد: ٢١]، وقال تعالى: ﴿وَلِمَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ۝٤٦﴾ [الرحمٰن: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ۝٤١﴾ [النازعات: ٤٠، ٤١]. ونحو ذلك كثير في القرآن.

* * *

وأما اللوازم الظاهرة فتتلخص في اتباع أوامر الله واجتناب نواهيه والدعوة إلى دين الله.

وأصل ذلك: أن من أحب الله حقيقة لا بد أن تكون إرادته تابعة لإرادة الله ومحبته، فما أحبه الله وأمر به أحبه العبد والتزم به. وما كرهه الله ونهى عنه كرهه العبد وانتهى عنه.

وتحقيق ذلك باتباع الرسول ﷺ والالتزام بالشريعة، وقد قال تعالى: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]. فمن أحب الله حقيقة فلا بد أن يتبع رسوله، فعلم أن من لم يتبع الرسول ﷺ ولم يلتزم بشريعته فليس محبّاً لله. فلا تكون المتابعة للرسول ﷺ إلا بتحقيق المحبة، كما لا تصح المحبة إلا بتحقيق الاتباع للرسول ﷺ فهما أمران متلازمان لا يصح أحدهما إلا بالآخر.

وعلى قدر قوة المحبة وضعفها يكون الاتباع كذلك، وفي هذا المقام يتفاوت الناس تفاوتاً عظيماً. وهذه هي حقيقة زيادة الإيمان ونقصانه، حتى إذا انتفى الاتباع بالكلية انتفت المحبة بالكلية.

ولهذا جعل الله تعالى الجهاد في سبيله من علائم محبته فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ﴾ [المائدة: ٥٤].

وتأمل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ﴾ وما ذلك إلا لأن محبة الله وطلب رضاه شغلهم عن لوم الناس وطلب مراضيهم. بل المؤمن في الحقيقة

لا يصرفه عن حب الله والإيمان به أي صارف، لا من جهة الشهوة والرغبة ولا من جهة التخويف والرهبة. يقول الله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ﴾ [المجادلة: ٢٢]. ويقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [التوبة: ٢٤]. كما يقول الرسول ﷺ: «**ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يعود في النار**»[1].

فكما لا يصرف المؤمن عن ربه محبوبات الدنيا وشهواتها، فكذلك لا يصرفه خوف ولو كان التحريق بالنار عن محبته والإيمان به.

وهكذا تبين من كل ما تقدم من البحث عن حقيقة الألوهية ـ أو العبودية ـ أنها محبة لله تستلزم طاعته والالتزام بشرعه. أو قُلْ هي كمال الطاعة لكمال المحبة. فالمحبة هي الأصل في العلاقة بين العبد والرب والطاعة ناشئة عنها ولازمة لها.

* * *

موجب استحقاق الله للعبادة:

معنى لا إلٰه إلا الله: أنه لا معبود بحق إلا الله؛ أي: أنه هو وحده المستحق للعبودية.

ومن أجلِّ نِعَم الله تعالى على عباده أنه قد فطرهم على الألوهية له وحده، وجعل الشرائع على مقتضى استحقاقه للعبادة.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان (١٦)، ومسلم، كتاب الإيمان (٤٣)، والترمذي، كتاب الإيمان (٢٩٢٦)، والنسائي، كتاب الإيمان (٤٩٨٨)، وابن ماجه، كتاب الفتن (٤٠٣٣).

وإذا كان الله ﷻ هو الإلٰه الحق فكل ما عداه من آلهة فباطلة ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٦٢﴾﴾ [الحج: ٦٢]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤٢﴾﴾ [العنكبوت: ٤٢].

وأما أن الله مستحق وحده للعبادة فلأمرين:

الأول: كماله في أسمائه وصفاته وأفعاله.

الثاني: إنعامه على خلقه وربوبيته لهم.

يقول الإمام ابن القيم: (لما كانت عبادته تعالى تابعة لمحبته وإجلاله. وكانت المحبة نوعين: محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان فتوجب شكراً وعبودية بحسب كمالها ونقصانها، ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله فتوجب عبودية وطاعة أكمل من الأولى. كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين)(١).

١ ـ فأما اقتضاء أن تكون العبادة له وحده لأجل كماله في أسمائه وصفاته وأفعاله فلأن العباد مفطورون على حب الكمال. والكمال المطلق من كل وجه لله وحده، فاقتضى ذلك أن يكون توجههم وشوقهم وتألههم لله وحده.

وعلى هذا؛ جاءت سورة الإخلاص التي تعدل ثلث القرآن فإن قول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ مستلزم لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾﴾ والصمد في اللغة هو المقصود المراد.

ففي الآية الأولى إثبات توحده وتفرده بصفات الكمال. وفي الآية الثانية إثبات أنه هو الذي يستحق أن يصمد إليه الخلائق ويقصدونه.

يقول الإمام ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾: (يعني: هو الواحد الأحد الذي لا نظير له ولا وزير ولا نديد ولا شبيه ولا

---

(١) «مفتاح دار السعادة»، لابن القيم (ص٤٩١).

عديل، ولا يطلق على أحد في الإثبات إلا على الله ﷻ لأنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله)[1].

ويقول الإمام الخطابي في معنى اسم الله ﴿ٱلصَّمَدُ﴾: (الصمد هو السيد الذي يصمد إليه في الأمور ويقصد في الحوائج والنوازل. وأصل الصمد القصد. يقال: أصمد صمد فلان؛ أي: أقصد قصده)[2].

ويقول أبو بكر بن الأنباري: (لا خلاف بين أهل اللغة أن الصمد السيد الذي ليس فوقه أحد، الذي يصمد إليه الناس في حوائجهم وأمورهم)[3].

وبنحو هذا المعنى اللغوي جاءت تفاسير السلف في معنى اسم الله الصمد، وأقوالهم كلها ترجع إلى استحقاقه للقصد وإخلاص الإرادة له لكمال سيادته وتفرده في أسمائه وصفاته.

فعن بعضهم أنه السيد الذي انتهى سؤدده[4]، وعن بعضهم أنه ليس فوقه أحد، وعن بعضهم أنه الذي لا يكافؤه من خلقه أحد، وعن بعضهم أنه المقصود في الرغائب والمستغاث به عند المصائب، وعن بعضهم أنه المستغني عن كل أحد المحتاج إليه كل أحد، وعن بعضهم أنه الذي لا يوصف بصفته أحد، وغير ذلك من الأقوال التي معناها واحد[5].

وعلى هذا؛ تكون معرفة الله تعالى وما له من صفات الكمال هي الأصل في محبته والألوهية له.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وعبادة الحق تعالى لذاته أصل عظيم، وهو أصل الملة الحنيفية وأساس دعوة الأنبياء)[6].

ويقول الشيخ السعدي رحمه الله تعالى: (الله هو المألوه المعبود

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٤/ ٥٧١).
(٢) «شأن الدعاء»، للخطابي (ص٨٥).
(٣) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (١٧/ ٢١٦).
(٤) بمعنى: أنه بلغ الغاية والكمال المطلق فيه.
(٥) انظر هذه الأقوال في: «مجموع الفتاوى»، لشيخ الإسلام ابن تيمية (١٧/ ٢١٦).
(٦) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ٧٧).

المستحق لإفراده بالعبادة لما اتصف به من صفات الألوهية وهي صفات الكمال)[1].

وكلما ازداد العبد من معرفته بربه ازداد محبة له وشوقاً إليه وتفانياً في طلب رضاه، فيلهج بذكره ويكون شغله الشاغل ومراده الأوحد. يرجو أن يلتذ برؤيته في الآخرة كما التذ بمعرفته في الدنيا، ويكون حاله مقتضى دعاء الرسول ﷺ: «**اللَّهُمَّ إني أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك، في غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة**»[2].

يقول الإمام ابن القيم: (لا ريب أن كمال العبودية تابع لكمال المحبة وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب في نفسه.

والله سبحانه له الكمال المطلق التام من كل وجه الذي لا يعتريه توهم نقص أصلاً، ومن هذا شأنه فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه ما دامت فطرها وعقولها سليمة، وإذا كانت أحب الأشياء إليها فلا محالة أن محبته توجب عبوديته وطاعته وتتبع مرضاته، واستفراغ الجهد في التعبد له والإنابة إليه، وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها)[3].

كما أنه أيضاً على قدر نقص معرفة العبد بربه يكون بعده عنه وانشغاله بما دونه من الغايات، فمرة يطلب جاهاً ومرة يطلب مالاً... وهكذا بحيث تصبح الشواغل والوسائل غايات لحياته تحجبه عن الله. ويكون هو عبداً لها و«**تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة إن أعطى رضي وإن لم يعط سخط تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش**»[4]. ولأهمية هذا الأمر، وكونه أصلاً لمحبة الله وعبوديته جاء ذكر أسماء الله وصفاته وأفعاله في كتاب الله بإثبات مفصل، لتعريف العباد بربهم وتشويقهم إليه، مع أن العبد لا يمكن أن يحيط ببعض ما لله من كمال، كما قال الرسول ﷺ وهو أعرف الخلق بالله

---

(١) «تفسير الشيخ عبد الرحمٰن السعدي» (١/ ٣٢).

(٢) أخرجه النسائي (١٣٠٥)، وأحمد (٥ ـ ١٩١)، والحاكم (١/ ٥٢٤ ـ ٥٢٥) وصححه، ووافقه الذهبي.

(٣) «مفتاح دار السعادة»، لابن القيم (٢/ ٤٨٩ ـ ٤٩٠).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد (٢٨٨٦).

على الإطلاق: «**اللَّهُمَّ لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك...**»[1]. وذكر أنه يلهم عند الشفاعة محامد لله لم يكن يعلمها.

والعبد المؤمن بحسب ترقيه في العبودية وحبه لله وشوقه إليه وجمع الهمة عليه قد يصل إلى درجة الإحسان، وهي أن يعبد الله وكأنه يراه وهي مرتبة فوق مرتبة الإخلاص والمراقبة.

يقول الشيخ حافظ الحكمي رَحِمَهُ اللَّهُ: (إن مرتبة الإحسان على درجتين، وإن للمحسنين في الإحسان مقامين متفاوتين:

المقام الأول ـ وهو أعلاهما ـ أن تعبد الله كأنك تراه: وهذا مقام المشاهدة، وهو أن يعمل العبد على مقتضى مشاهدته الله عَزَّ وَجَلَّ بقلبه، وهو أن يتنور القلب بالإيمان، وتنفذ البصيرة في العرفان، حتى يصير الغيب كالعيان. فمن عَبَد الله عَزَّ وَجَلَّ على استحضار قربه منه وإقباله عليه، وأنه بين يديه كأنه يراه أوجب له ذلك الخشية والخوف والهيبة والتعظيم.

المقام الثاني: مقام الإخلاص: وهو أن يعمل العبد على استحضار مشاهدة الله إياه، واطلاعه عليه، وقربه منه. فإذا استحضر العبد هذا في عمله وعمل عليه فهو مخلص لله تعالى؛ لأن استحضار ذلك في عمله يمنعه من الالتفات إلى غير الله وإرادته بالعمل.

وهذا المقام هو الوسيلة الموصلة إلى المقام الأول. ولهذا أتى به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تعليلاً للأول فقال: «**فإن لم تكن تراه فإنه يراك**»[2].

* * *

٢ ـ وأما كون إحسان الله إلى عباده وربوبيته لهم من موجب استحقاقه للعبودية، فلأن النفوس كما هي مفطورة على حب الكمال فهي أيضاً مفطورة على حب من أحسن إليها فقيرة إليه.

---

(١) اخرجه الترمذي (٣٥٦١)، وأبو داود (١٤٢٧)، والنسائي (١٧٤٧)، وابن ماجه (١١٧٩).

(٢) «معارج القبول»، الشيخ حافظ الحكمي (٢/ ٤٠٠ ـ ٤٠١). وانظر: «جامع العلوم والحكم»، لابن رجب (ص٣٣ ـ ٣٥).

وقد جاء في الحديث: «**أحبو الله لما يغذوكم من نعمه**»[1]. ولا إحسان في الحقيقة إلا من الله، وإن جرى ذلك الإحسان بأسباب ووسائط فإنه مسبب الأسباب وخالقها. والأمر في ذلك كما قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣].

ومن دقيق فهم الإمام محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ قوله: (فيها المحبة؛ لأن الله منعم، والمنعم يحب على قدر إنعامه...)[2].

فإذا اجتمع للعبد شهود النعمة وأنها من الله وحده، مع شهود افتقاره وحاجته إلى الله كان ذلك داعياً إلى محبته الله وحده، وانجذاب القلب إليه. فإن الله هو الغني الغنى المطلق، وأما الإنسان ففقير بالذات إلى الله من كل وجه. يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ۝١٥﴾ [فاطر: ١٥]. ولهذا أوصى الرسول ﷺ ابن عباس بقوله: «**إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف**»[3].

وبهذا يعلم المؤمن ويوقن أن الخير كله من عند الله، وأنه ليس له من نفسه إلا الفقر والعجز، وأنه لا مانع لما أعطاه الله، ولا معطي لما منعه، وأنه لا استحقاق للعبد على الله، بل الفضل كله لله، وكل ذلك يورث انكساراً بين يدي الله واعترافاً بالفضل وحمداً وثناءً وشكراً أساسه المحبة والتعظيم.

ولهذا علق الله الشكر على تحقيق العبودية فقال تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [النحل: ١١٤]. وجعل الشكر قسيم الكفر

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب المناقب (٣٧٨٩) وحسَّنه، والحاكم (٣/ ١٥٠) وصحَّحه، ووافقه الذهبي، وضعَّفه الألباني في تخريجه لـ«فقه السيرة»، للغزالي (ص٢٠).

(٢) «مجموع مؤلفات الشيخ ـ العقيدة والآداب الإسلامية» (ص٣٨٢).

(٣) أخرجه الترمذي، صفة القيامة (٢٥١٦) وقال: هذا حديث حسن صحيح.

فقال تعالى: ﴿وَٱشْكُرُواْ لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١٢٠ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ...﴾ [النحل: ١٢٠، ١٢١]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ۝٧﴾ [إبراهيم: ٧].

بل جعل الله تعالى غاية العبودية شكر الله تعالى فقال: ﴿ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]. ولهذا قال أبو عبد الرحمٰن السلمي: (الصلاة شكر والصيام شكر وكل خير تعمله لله ﷻ شكر وأفضل الشكر الحمد)[1].

وإذا تحقق العبد بهذه المحبة كانت عبادته كلها شكراً لله. ولهذا لما سألت عائشة رضي الله عنها رسول الله ﷺ وقد قام حتى تورمت قدماه فقالت له: تفعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: «**أفلا أكون عبداً شكوراً**»[2].

وكذا سليمان عليه السلام وهو في عز ملكه وقد أحضر إليه عرش ملكة سبأ قبل أن يرتد إليه طرفه: ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِيٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ [النمل: ٤٠].

ويوسف عليه السلام وهو في غاية الإنعام والإكرام بما آتاه الله من الملك، وبما تحقق له من تأويل رؤياه وحضور أبويه وإخوته إليه من البدو من بعد أن فرق بينهم الشيطان يتوجه إلى الله شاكراً فيقول: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ۝١٠١﴾ [يوسف: ١٠١].

وحاله تشبه حال نبينا عليه الصلاة والسلام وقد دخل مكة فاتحاً بعد أن أخرج منها، فلما كان الفتح دخلها متخشعاً متواضعاً يكاد عثنونه يلامس ركاب

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٣/ ٥٢٩).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التهجد (١١٣٠)، ومسلم، كتاب صفات المنافقين (٢٨١٩)، والترمذي، كتاب الصلاة (٤١٢)، والنسائي، في قيام الليل (١٦٤٤).

ناقته، لا يرى الفضل في ذلك كله إلا لله. ودخل مكة وهو يقرأ سورة الفتح[(١)]، اعترافاً بأن الفتح إنما هو من الله. ثم صلى ثماني ركعات شكراً لله[(٢)] أصبحت سُنَّة للفاتحين من بعده. ثم إنه تفضل على قريش الذين لم يدعوا سبيلاً لأذيته إلا سلكوه فقال لهم: «**إذهبوا فأنتم الطلقاء**»[(٣)]. ولو كان يعمل لحظ نفسه لانتقم منهم وشرد بهم ولكنها النبوة لا الملك، ومقابلة إنعام الله عليه بالفتح بالتفضل على الناس ورحمتهم، وإظهار الشكر لله تعالى.

* * *

العبودية الجبرية ومقتضاها الاختياري:

كما أن لله على عباده عبودية اختيارية هي مقتضى استحقاق الله للألوهية قد يلتزمون بها وقد لا يلتزمون، فإن لله على عباده أيضاً عبودية جبرية قهرية لا ينفك عنها مخلوق مكلف أو غير مكلف.

وهذه العبودية الجبرية هي مقتضى ربوبية الله على عباده وملكه وتصريفه وتدبيره لهم ولا يستطيع مخلوق الخروج عن هذه العبودية كما قال تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ﴿٣٣﴾﴾ [الرحمٰن: ٣٣].

والإيمان بهذه العبودية هو مقتضى الإيمان بالقدر، وكون علم الله محيط بجميع مخلوقاته أزلاً وأبداً، وأنه لا يكون شيء في الكون إلا بإرادته وقدرته ﷻ ﴿لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ: ٣]، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٩]، ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ﴾ [الأنعام: ١٠٢].

وعلى هذا؛ فكل مخلوق فهو داخل في ملك الله وسلطانه، ليس له

---

(١) رواه البخاري، كتاب المغازي (٤٢٨١).

(٢) رواه البخاري أيضاً، كتاب المغازي (٤٢٩٢).

(٣) «زاد المعاد»، لابن القيم (٤/ ٤٠٧ ـ ٤٠٨).

استقلال خلق أو تأثير، ولا يخرج عن كونه سبباً. والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات، وكل تأثير للأسباب فهو خالقه على الحقيقة.

ولا يعني هذا أن تكون حقيقة الصلة بين العبد وربه من جهة العبودية الاختيارية هي علاقة سلطان بمملوك وآمر بمأمور وحاكم بمحكوم. وأن يكون الأصل في صفات الله هو السلطة العليا والحاكمية المطلقة، بحيث تعود كل أسماء الله وصفاته إلى ذلك كما يظن ذلك من لا يفرق بين حقيقة العبودية الاختيارية وحقيقة العبودية الجبرية. بل يجعلون الإنسان هو الخليفة عن الله في الأرض، ويقولون بأن تحقيق العبودية له إنما يكون بتحقيق تلك الخلافة. وهذا مفهوم غريب عن فهم سلف الأمة لحقيقة العبادة، ومعنى الخلافة، ومعنى أن لله الحكم الكوني والحكم الشرعي.

بل كل مخلوق ـ الإنسان وغيره ـ فهو في سلطان الله خاضع له، لا علاقة لذلك باختيار العبد ورضاه.

وإنما يقتضي كون العبد في ملك الله وسلطانه ألا يتوكل إلا عليه، ولا يستعين إلا به؛ لأن الله خالق العباد وخالق أفعالهم، لا حول لهم ولا قوة إلا به عز وجل. فكما لزم ألا تكون العبادة إلا لله وحده بإخلاص الدين له. فكذلك يلزم ألا تكون الاستعانة إلا به لتحقيق العبودية له؛ لأنه كما لا بد لكل إنسان من مراد لذاته، وليس ذلك إلا لله وحده الذي تألهه القلوب محبة وتعظيماً. فلا بد لكل إنسان أيضاً من معين على تحقيق غايته وليس ذلك إلا الله؛ لأنه لا سبب مستقل بالتأثير في تحصيل المرادات.

وتحقيق ذلك هو تحقيق أصل الدين، بتوحيد الله تعالى من جهة تحقيق العبودية لله وحده. وتحقيق الاستعانة به وحده.

وقد جاء الأمر بهما معاً في عدة آيات. قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، وقال تعالى: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وقال تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨]، وقال تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الممتحنة: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ

بِحَمْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ رَبِّي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ [الرعد: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ۝٨ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا ۝٩﴾ [المزمل: ٨، ٩].

وبناء على ما سبق من معرفة حقيقة العبادة من جهة استحقاق الله لكمال المحبة له وكمال الافتقار إليه والاستعانة به وحده، فإن الإنسان قد خلقه الله فقيراً إليه وحده من جهة اضطراره إليه من جهة العبودية وكونه هو الغاية والمراد، ومن جهة اضطراره إليه من جهة الاستعانة لتحقيق ذلك. وجعل الله ذلك فطرة لازمة له لا تنفك عنه بحال.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والقلب فقير بالذات إلى الله من جهتين: من جهة العبادة والعلة الغائية، ومن جهة الاستعانة والتوكل وهي العلة الفاعلية.

فالقلب لا يصلح ولا يفلح ولا يسر ولا يلتذ ولا يطيب ولا يسكن ولا يطمئن إلا بعبادة ربه والإنابة إليه، ولو حصل له كل ما يلتذ به من المخلوقات لم يطمئن ولم يسكن. إذ فيه فقر ذاتي إلى ربه، من حيث هو معبوده ومحبوبه ومطلوبه، وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذة والنعمة والسكون والطمأنينة.

وهذا لا يحصل إلا بإعانة الله له، لا يقدر على تحصيل ذلك إلا الله، فهو دائماً مفتقر إلى حقيقة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]. فإنه لو أعين على حصول ما يحبه ويطلبه ويشتهيه ويريده ولم يحصل له عبادة الله، بحيث يكون هو غاية مراده ونهاية مقصوده، وهو المحبوب له بالقصد الأول وكل ما سواه فإنه يحبه لأجله، لا يحب شيئاً لذاته إلا الله. فمتى لم يحصل له هذا لم يكن قد حقق حقيقة (لا إلٰه إلا الله) ولا حقق التوحيد والعبودية والمحبة. وكان فيه من النقص والعيب، بل ومن الآلام والحسرة والعذاب بحسب ذلك. ولو سعى في هذا المطلوب ولم يكن مستعيناً بالله متوكلاً على الله مفتقراً إليه في حصوله لم يحصل له، فإن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

فهو مفتقر إلى الله من حيث هو المطلوب المحبوب المراد المعبود، ومن حيث هو المسؤول المستعان به المتوكل عليه. فهو إلهه لا إلٰه له غيره. وهو ربه لا رب له سواه.

ولا تتم عبوديته إلا بهذين. فمتى كان محبّاً لغير الله لذاته، أو ملتفتاً إلى غير الله أنه يعينه كان عبداً لما أحبه وعبداً لما رجاه، بحسب حبه ورجائه إياه.

وإذا لم يحب لذاته إلا الله، وكل ما أحبه سواه فإنما أحبه له. ولم يرج قط شيئاً إلا لله. وإذا فعل ما فعل من الأسباب أو حصل ما حصل منها كان شاهداً أن الله هو الذي خلقها وقدرها، وأن كل من في السماوات والأرض فالله ربه وخالقه ومليكه هو فقير إليه. كان قد حصل من تمام عبوديته لله بحسب ما قسم له من ذلك، والناس في هذا على درجات متفاوتة لا يحصي طرقها إلا الله. فأكمل الخلق وأفضلهم وأعلاهم وأقربهم إلى الله، وأقواهم وأهداهم أتمهم عبودية لله من هذا الوجه. وهذا هو حقيقة دين الإسلام الذي أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه. وهو أن يستسلم العبد لله لا لغيره، فالمستسلم له ولغيره مشرك والممتنع عن الاستسلام له مستكبر)[1].

ومن جميع ما سبق يتحصل أن الإنسان لا بد له من مراد معبود، ليس إلا الله وحده، ولا بد له من معين، ليس إلا الله وحده.

وتحقيق العبودية لله يكون بإخلاص الدين له، بحيث لا يكون له مراد وغاية ومطلوب غير الله. وتحقيق الاستعانة بالله يكون بالتوكل عليه وتفويض الأمور إليه، والعلم بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والصبر على المصائب بعدم التسخط على أقدار الله والاعتراض عليها.

---

(١) «العبودية»، لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (ص٢٩ ـ ٣٠).

ثانياً: تجريد المتابعة للرسول ﷺ

وحقيقته تصديق الرسول ﷺ، والالتزام بالشريعة باطناً وظاهراً، تصديقاً والتزاماً إجماليين، ينشأ عنهما التصديق بكل ما يخبر به الرسول ﷺ والالتزام بكل ما يرد في الشريعة من طلب الفعل أو الترك.

ويتحقق الالتزام الباطن بقبول الشريعة، والرضى بها، والتسليم بأحكامها مع تحقيق الالتزام بالعمل الظاهر، الذي هو أيضاً شرط في أصل الدين من حيث الجملة.

ومن هنا يفترق حكم المؤمن عن المنافق في أحكام الآخرة، من جهة النظر إلى عدم تحقيق الالتزام الباطن بالنسبة للمنافق، ولو كان قد حقق الالتزام الظاهر.

كما أنه يتفق حكم المسلم والمنافق في أحكام الدنيا، من جهة النظر إلى تحقيق الالتزام الظاهر بالنسبة للمنافق أيضاً، مع أنه لم يحقق الالتزام الباطن.

فلا بد في أحكام الآخرة من تحقيق الالتزام الباطن والظاهر. وأما أحكام الدنيا فيكفي فيها تحقيق الالتزام الظاهر؛ لأنه لا سلطان لأحد غير الله على البواطن.

وكلامنا هنا في حقيقة أصل الدين هو فيما يتعلق بالإيمان المنجي في أحكام الآخرة، لا مجرد الإسلام الحكمي في الدنيا، وعلى هذا فلا بد من تحقيق الالتزام بالشريعة باطناً وظاهراً.

١ ـ الالتزام الباطن:

وهو الفارق بين المؤمن والمنافق ـ كما سبق بيانه ـ فإن المؤمن مع التزامه الظاهر بالشرع ملتزم به باطناً أيضاً. أما المنافق فإنه ولو التزم في الظاهر بالشريعة لكنه في الباطن والحقيقة غير ملتزم بها.

ولهذا؛ كان معظم سياق الآيات الواردة في بيان اشتراط هذا الالتزام فيما يختص بالمنافقين، أو أهل الكتاب الذين يزعمون أنهم ملتزمون بحكم الله، مع أنهم في الحقيقة على غير ذلك.

من ذلك قول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]. ففي هذه الآية نفي للإيمان عمن لم يتحاكم إلى شرع الله، فيقبله ويرضى به، بحيث لا يجد في نفسه اعتراضاً أو حرجاً من ذلك، بل يسلم له تسليماً.

يقول الإمام ابن القيم: (الرضى بالقضاء الديني الشرعي واجب. وهو أساس الإسلام وقاعدة الإيمان. فيجب على العبد أن يكون راضياً به، بلا حرج ولا منازعة ولا معارضة ولا اعتراض، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]. فأقسم أنهم لا يؤمنون حتى يحكموا رسوله، وحتى يرتفع الحرج من نفوسهم من حكمه، وحتى يسلموا لحكمه تسليماً وهذا حقيقة الرضى بحكمه)[1].

ويقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾﴾ [النساء: ٦٠]. وهذه الآية كالتي قبلها، فيها نفي الإيمان عمن يريد التحاكم إلى غير شريعة الله، وأن ادعاءهم الإيمان مع تحاكمهم إلى غير الشريعة زعم باطل وادعاء متناقض، إذ كيف

(١) «مدارج السالكين»، الإمام ابن القيم (٢/ ١٩٢).

يتحاكمون إلى الطاغوت وهو كل ما عدا شرع الله، ثم يزعمون مع ذلك أنهم مؤمنون بشرع الله.

يقول الإمام ابن كثير: (هذا إنكار من الله ﷻ على من يدَّعي الإيمان بما أنزل الله على رسوله وعلى الأنبياء الأقدمين، وهو مع ذلك يريد أن يتحاكم في فصل الخصومات إلى غير كتاب الله وسُنَّة رسوله، كما ذكر في سبب نزول هذه الآية أنها في رجل من الأنصار ورجل من اليهود تخاصما، فجعل اليهودي يقول: بيني وبينك محمد. وذاك يقول: بيني وبينك كعب بن الأشرف. وقيل: في جماعة من المنافقين ممن أظهر الإسلام، أرادوا أن يتحاكموا إلى حكام الجاهلية. وقيل غير ذلك. والآية أعم من ذلك كله، فإنها ذامة لمن عدل عن الكتاب والسُّنَّة وتحاكموا إلى ما سواهما من الباطل، وهو المراد بالطاغوت هنا)[1].

ومما جاء أيضاً في بيان حقيقة المنافقين قول الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓاْ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓاْ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥۚ بَلْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾﴾ [النور: ٤٧ ـ ٥١].

وهذه الآيات أيضاً دعوى من المنافقين أنهم مؤمنون، مع أنهم إذا دعوا إلى حكم الله أعرضوا عنه، فأي إيمان لمن لم يقبل حكم الله ويسلم به.

والآيات لا تدل على أن إعراضهم عن حكم الله كان معلناً ظاهراً لكل أحد، وإلا كانوا كافرين كفراً ظاهراً، كما أنهم كافرون كفراً باطناً. لكنهم قد يستخفون بذلك، مع إظهارهم قبول حكم الله، لئلا يطبق عليهم حكم المرتدين عن دين الله؛ لأن المؤمن لا يمكن أن يرضى بحكم غير حكم الله على الحقيقة، ولو حصل منه مخالفة له في الظاهر، لشهوة أو نحوها. ولهذا

(١) «تفسير ابن كثير» (١/ ٥٢٠).

قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. فالرضى بدين الله والتحاكم إليه شرط في تحقيق أصل الدين الذي لا نجاة بدونه.

وهذا الرضى لا يكفي فيه مجرد التصديق، بل لا بد مع التصديق من الانقياد والتسليم. بل قد يكون الكافر مصدقاً بالرسالة ولا يحكم بإيمانه حتى يرضى بالله ربّاً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولاً. بل الكافر المعاند لا بد أن تقوم عليه الحجة بصدق الرسالة ويعلم ذلك، كما كان أبو طالب مصدقاً برسالة الرسول ﷺ وكان يقول:

ولقد علمت بأن دين محمد ... من خير أديان البرية ديناً

لكن كان كافراً لعدم التزامه وتسليمه بما علم أنه حق وصدق[1].

ومن زعم أن الإيمان هو مجرد التصديق فلا بد أن يتناقض في مثل حال أبي طالب، ممن عرف الحق وأيقن به. وإن زعم الفرق بين التصديق بالشيء والعلم بأنه حق تناقض أيضاً؛ لأن هذا مما لا يمكن تصوره عند جميع الخلائق[2].

وقد صدَّق كثيرون رسول الله ﷺ وشهدوا بذلك وأقروا، ومع ذلك لم يحكم بإسلامهم، لعدم رضاهم بالشريعة وانقيادهم لها واتباعهم للرسول ﷺ.

من ذلك ما رواه صفوان بن عسال قال: (قال يهودي لصاحبه: اذهب بنا إلى هذا النبي، قال صاحبه: لا تقل نبي، لو سمعك كان له أربعة أعين، فأتيا رسول الله ﷺ وسألاه عن تسع آيات بينات، فقال لهم: «**لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا ولا تزنوا، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا تمشوا ببريء إلى ذي سلطان، ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا، ولا تقذفوا المحصنة، ولا تولوا يوم الزحف، وعليكم خاصة يهود أن لا تعتدوا في**

---

(١) انظر: «البداية والنهاية»، لابن كثير (٣/ ٤١ ـ ٤٣).

(٢) انظر كلاماً نفيساً عن هذه المسألة في: «التسعينية»، لشيخ الإسلام ابن تيمية من الوجه الثامن عشر إلى الوجه الثاني والعشرين.

السبت». فقبَّلوا يديه ورجليه، وقالوا: نشهد أنك نبي. قال: «**فما يمنعكم أن تتبعوني؟**» قالوا: إن داود دعا بأن لا يزال من ذريتي نبي، وإنا نخاف إن اتبعناك أن تقتلنا اليهود)[1].

فانظر إلى تصديقهم للرسول ﷺ، وشهادتهم له بأنه نبي، لكن لما لم يقبلا اتباعه والالتزام بما جاء به من شرع لم يحكم لهما الرسول ﷺ بالإسلام، بل بقيا على كفرهما الأصلي، فدل ذلك على أنه لا بد في تحقيق أصل الدين مع اعتقاد أن دين الله حق من قبوله والرضى به والتحاكم إليه وحده.

ومثله أيضاً: ما ورد من قصة أبي حارثة، وقدومه على النبي ﷺ في وفد نصارى نجران.

قال ابن القيم عنه: (وكان أبو حارثة قد شرف فيهم ودرس كتبهم وكانت ملوك الروم من أهل النصرانية قد شرفوه ومولوه وأخدموه وبنوا له الكنائس وبسطوا عليه الكرامات، لما يبلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم، فلما وجهوا إلى رسول الله ﷺ من نجران جلس أبو حارثة على بغلة له موجهاً إلى رسول الله ﷺ، والى جنبه أخ له يقال: كرز بن علقمة يسايره، إذ عثرت بغلة أبي حارثة، فقال له كرز: تعس الأبعد، يريد رسول الله ﷺ، فقال له أبو حارثة: بل أنت تعست، فقال: ولِمَ يا أخي؟ فقال: والله إنه النبي الأمي الذي كنا ننتظره، فقال له كرز: فما يمنعك من اتباعه وأنت تعلم هذا؟ فقال: ما صنع بنا هؤلاء القوم، شرفونا ومولونا وأكرمونا وقد أبوا إلا خلافه، ولو فعلت نزعوا منا كل ما ترى، فأضمر عليها منه أخوه كرز بن علقمة حتى أسلم بعد ذلك).

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في فقه هذه القصة: (وفيها: أن إقرار الكاهن الكتابي لرسول الله ﷺ بأنه نبي لا يدخله في الإسلام ما لم يلتزم طاعته

---

(١) رواه الترمذي، كتاب الاستئذان (٢٧٣٣)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي، كتاب تحريم الدم (٤٠٧٨)، وأحمد في «المسند» (٤/ ٢٤٠).

ومتابعته، فإذا تمسك بدينه بعد هذا الإقرار لا يكون ردة منه، ونظير هذا قول الحبرين له وقد سألاه عن ثلاث مسائل فلما أجابهما قالا: نشهد أنك نبي، قال: «**فما يمنعكما من اتباعي؟**» قالا: نخاف أن تقتلنا اليهود، ولم يلزمهما بذلك الإسلام، ونظير ذلك شهادة عمه أبي طالب بأنه صادق، وأن دينه من خير أديان البرية ديناً، ولم تدخله هذه الشهادة في الإسلام.

ومن تأمل ما في السير والأخبار الثابتة من شهادة كثير من أهل الكتاب والمشركين له ﷺ بالرسالة، وأنه صادق، فلم تدخلهم هذه الشهادة في الإسلام علم أن الإسلام أمر وراء ذلك، وأنه ليس هو المعرفة فقط ولا المعرفة والإقرار فقط. بل المعرفة والإقرار والانقياد والتزام طاعته ظاهراً وباطناً)[1].

ويقول الإمام ابن حجر في فوائد قصة قدوم وفد نجران: (وفي قصة أهل نجران من الفوائد أن إقرار الكافر بالنبوة لا يدخله في الإسلام حتى يلتزم أحكام الإسلام)[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان حقيقة الإيمان، وأنه لا يكفي فيه مجرد التصديق، بل لا بد من الالتزام بشرع الله والتحاكم إليه: (لفظ الإقرار يتضمن الالتزام، ثم إنه يكون على وجهين:

أحدهما: الإخبار: وهو من هذا الوجه كلفظ التصديق والشهادة ونحوهما. وهذا معنى الإقرار الذي يذكره الفقهاء في كتاب الإقرار.

والثاني: إنشاء الالتزام: كما في قوله تعالى: ﴿ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١]. وليس هو هنا بمعنى الخبر المجرد فإنه سبحانه قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ

---

(١) «زاد المعاد»، للإمام ابن القيم (٣/ ٦٢٩ ـ ٦٣٠، ٦٣٨ ـ ٦٣٩). وانظر: «تفسير ابن كثير» (١/ ٣٦٨)، و«السيرة النبوية الصحيحة»، د. أكرم العمري (ص٥٤٢)، وأصل القصة في الصحيحين. وانظر: البخاري، كتاب المغازي (٤٣٨٠)، ومسلم، فضائل الصحابة (٢٤٢٠).

(٢) «فتح الباري» (٨/ ٩٥).

وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقۡرَرۡتُمۡ وَأَخَذۡتُمۡ عَلَىٰ ذَٰلِكُمۡ إِصۡرِيۖ﴾. فهذا الالتزام للإيمان والنصر للرسول، وكذلك لفظ الإيمان فيه إخبار وإنشاء والتزام، بخلاف لفظ التصديق المجرد، فمن أخبر الرجل بخبر لا يتضمن طمأنينة إلى المخبر لا يقال فيه آمن له، بخلاف الخبر الذي يتضمن طمأنينة إلى المخبر، والمخبر قد يتضمن خبره طاعة المستمع له وقد لا يتضمن إلا مجرد الطمأنينة إلى صدقه، فإذا تضمن طاعة المستمع لم يكن مؤمناً للمخبر إلا بالتزام طاعته مع تصديقه، بل قد استعمل لفظ الكفر المقابل للإيمان في نفس الامتناع عن الطاعة والانقياد، فقياس ذلك أن يستعمل لفظ الإيمان كما استعمل لفظ الإقرار في نفس التزام الطاعة والانقياد فإن الله أمر إبليس بالسجود لآدم فأبى واستكبر وكان من الكافرين)[1].

* * *

٢ ـ الالتزام الظاهر:

لا بد من التنبيه هنا إلى أن الغاية من الكلام عن الالتزام الظاهر وكونه من أصل الدين هي بيان الحكم الشرعي لهذه المسألة، كما أجمع عليه أهل السُّنَّة والجماعة، عند الكلام عن حقيقة الإيمان، واشتراط تلازم الظاهر والباطن.

لكن دون الخوض في أحكام المعينين وتبين أحوالهم. حيث إن بعض الطوائف قد رتبوا على هذه القضية الحكم على الناس بالكفر ابتداء، وأن كل من لم يتحققوا من إسلامه بشروط وحدود ابتدعوها فالأصل فيه الكفر، كما ذهب آخرون إلى القول بالتوقف في الحكم بكفرهم أو إسلامهم، حتى يتبينوا تحقيق المعين لأمور جعلوها حدّاً للإسلام، مع أنه لا تلازم بين الحكم بثبوت وصف الإسلام للمعين وبين ما تسميه تلك الطوائف الحد الأدنى للإسلام.

إن قضية الالتزام الظاهر وكونه من أصل الدين غير قضية الحكم على المعيَّنين. ويتبين ذلك بأمرين:

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥٣٠ ـ ٥٣١).

الأول: إن الالتزام الظاهر في حقيقته التزام تفصيلي، وإنما هو داخل في أصل الدين من حيث الجملة، بخلاف الالتزام الباطن، فإنه التزام إجمالي يكفي في تحقيقه مجرد إرادته إرادة إجمالية، بالرضى بدين الإسلام والعزم على الالتزام به.

ولهذا لا يعذر أحد ـ ممن بلغته الدعوة ـ بجهل أو تأول أو إكراه فيما يتعلق بالالتزام الإجمالي، بخلاف الالتزام التفصيلي، فإنه يشترط في الالتزام به على التفصيل قيام الحجة التفصيلية على المعين وقدرته على التزامه. ومعنى ذلك: أن الناس يختلفون فيه بحسب بلوغ الحجة الرسالية وبحسب قدراتهم بعد ذلك، سواء في ذلك ما يتعلق بمعرفة جميع المأمورات، أو ما يتعلق بمعرفة المنهيات، ومنها أعمال الشرك الظاهر التي قد تخفى على بعض الناس، وقد يفعلونها بغير قصد ما يكون به الشرك.

وعليه؛ فلا يمكن اشتراط حد أدنى للإسلام؛ لأنه لا يمكن معرفة حال المعين وكونه لم يحقق الالتزام الظاهر إلا من جهة تلبسه بناقض؛ لأن الأصل المفترض فيمن أقر بالشهادتين أنه ملتزم بمقتضاهما. فإن كان نقضه للالتزام من جهة تلبسه ببعض أعمال الشرك مثلاً فلا بد من إقامة الحجة عليه، والتبيُّن عن حاله، وتعريضه للتوبة أولاً، فإن أبى وأصر كان كافراً، وإن رجع فهو مسلم. ولا إشكال في معاملته قبل ذلك بمقتضى الإسلام؛ لأن ذلك ظاهر حاله، إلا من كان من حاله على يقين.

الثاني: إن هناك فرقاً بين الحكم المطلق وحكم المعين. فالحكم المطلق يتعلق بالوصف الشرعي وبيان مناط الحكم فيه. وأما حكم المعين فلا بد فيه من توفر شروط وانتفاء موانع.

وهذه القاعدة هي أصل قواعد أهل السُّنَّة فيما يتعلق بتكفير المعين، ولهذا كان الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ مع تكفيره للجهمية الذين يقولون: إن القرآن مخلوق من حيث الحكم المطلق لا يكفر كل معين منهم بذلك. بل كان رَحِمَهُ اللَّهُ يدعو للخليفة وغيره ممن حبسه ويستغفر لهم، وقد حللهم من كل ما فعلوه به

من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر ولو كانوا مرتدين لم يجز الاستغفار لهم[١].

ولأجل عدم التفريق بين الحكم الشرعي المطلق وحكم المعين ضل فريقان فيما يتعلق بالالتزام الظاهر وعلاقته بالحكم على المعين، فذهب فريق إلى أنه لا بد للحكم للمعين بالإسلام من تبين الالتزام الظاهر، ثم اختلفوا في حده، فمنهم من قال: هو ترك النواقض، ومنهم من تجاوز فاشترط أعمالاً محددة جعلها الحد الأدنى لثبوت وصف الإسلام[٢].

وذهب المرجئة إلى نقيض هذا الاتجاه فألغوا اعتبار الالتزام الظاهر من جهة الالتزام بجنس العمل بالكلية من أصل الدين لنفس الشبهة، وهي أن الالتزام الظاهر لو كان داخلاً في أصل الدين لكان شرطاً في إجراء الأحكام على المعيَّنين.

والحقيقة أنه ـ كما سبق ـ لا تلازم بين الأمرين من هذه الجهة.

وهكذا نرى أن شبهة المرجئة والخوارج واحدة من حيث الأصل وهي قولهم: إن العمل إذا كان من الإيمان فيلزم أن ينتفي الإيمان بانتفاء بعضه، وإلى هذا ذهب الخوارج، أو لا ينتفي الإيمان بذلك فلا يكون العمل من الإيمان، وإلى هذا ذهب المرجئة. إذ عندهم أن الإيمان شيء واحد يذهب كله أو يبقى كله، لا يزيد ولا ينقص، وهم في هذا لم يفرقوا بين جنس العمل الذي اشترطه أهل السُّنَّة لتحقيق الإيمان والنجاة في الآخرة وبين جزء العمل الذي يكون تخلفه لمماً أو كبيرة تنقص الإيمان لكنها لا تهدمه. وإنما ينتفي الإيمان بالنواقض.

ونعود الآن إلى بيان حقيقة الالتزام الظاهر المشروط في أصل الدين فنجد أنه يتضمن أمرين:

---

(١) انظر للتفصيل في ذلك: «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (١٢/ ٤٨٤ ـ ٥٠١) وهذا اقتباس منه.

(٢) ستأتي مناقشة هذه الآراء بالتفصيل في الفصل القادم.

الأول: ترك النواقض. ولا خلاف في اشتراطه لتحقيق الالتزام الظاهر وبقاء وصف الإسلام، وأن من تلبس بناقض، وتوفرت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه فهو كافر، لكنهم قد يختلفون في حقيقة الكفر، بناء على الاختلاف في حقيقة الإيمان.

فمن لا يعتبر العمل من الإيمان لا يكفر بتركه؛ لأن تركه عنده ليس كفراً. ومن يسوغ دعاء الأموات فيما لا يقدر عليه إلا الله لا يكفر من يفعل ذلك؛ لأن ذلك عنده ليس كفراً، وإنما هو من المجاز العقلي. ونحو ذلك.

الثاني: الالتزام بجنس العمل، وهو إجماع أهل السُّنَّة والجماعة، ومعنى قولهم: (الإيمان قول وعمل)؛ أي: أن مجرد الإقرار لا يكفي لثبوت وصف الإسلام وبقائه للمعين دون الالتزام بالعمل.

وهذا هو مناط النزاع بين أهل السُّنَّة والمرجئة، الذين بنوا قولهم على أصول نظرية تجريدية، وانتهوا إلى أن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان وحقيقته، كما أنه ليس لازماً له. بل يكون الإيمان عندهم كاملاً متحققاً في الباطن ولو لم يعمل الإنسان أي طاعة ولم يترك أي معصية كما صرحوا بذلك.

وأصل خطئهم في مسمى الإيمان أنهم أرادوا أن يجعلوا للإيمان حدّاً تعرف به حقيقته وماهيته التي لا بد أن يستوي فيها جميع أفراد المعينين من المؤمنين، بحيث لا يقبل النقص ولا الزيادة[1].

ولا يكون ذلك عندهم إلا بمعرفة المقومات الذاتية التي لا يمكن تحققه إلا بها، وبتخلف بعضها تنتفي حقيقة الإيمان وماهيته بالكلية. بخلاف الخواص العرضية ـ كما يقولون ـ التي ليست شرطاً في تحقيقه وإنما هي ثمرة من ثمراته.

يقول الرازي مستشكلاً كلام الإمام الشافعي في أن الفاسق لا يخرج من الإيمان، مع قوله إن العمل من الإيمان: (قال الشافعي رضي الله عنه: الفاسق لا

(١) بل وأصل ضلال كل من خالف أهل السُّنَّة في مسمى الإيمان كما سبق بيانه.

يخرج عن الإيمان، وهذا في غاية الصعوبة؛ لأنه لو كان الإيمان اسماً لمجموع أمور فعند فوات بعضها فقد فات ذلك المجموع فوجب ألا يبقى الإيمان)[1].

ثم نظروا بحسب هذه القاعدة إلى العمل، فوجدوا أن من نحكم بإسلامهم يختلفون في الالتزام به، وأن من ترك بعض الأعمال لا يحكم بكفره، ولم يجدوا حد أدنى من الأعمال مشروطاً لثبوت وصف الإسلام، ولم يفرقوا بين ما يشترط لتحقيق الإيمان وما يشترط لثبوت وصف الإسلام للمعين، فنفوا أن يكون الالتزام بالعمل داخلاً في أصل الدين بالكلية.

يقول أحدهم في ذلك: (... الدرجة الثالثة: أن يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الأعمال بالجوارح، وقد اختلفوا في حكمه. فقال أبو طالب المكي: العمل من الإيمان ولا يتم دونه. وادعى الإجماع فيه. واستدل بأدلة تشعر بنقيض غرضه؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ إذ يدل على أن العمل وراء الإيمان، لا من نفس الإيمان، وإلا فيكون العمل في حكم المعاد. والعجيب أنه قد ادعى الإجماع في هذا، وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام: «**لا يكفر أحد إلا بجحوده لما أقر به**»[2]. وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر، والقائل بهذا قائل بعين مذهب المعتزلة[3]، إذ يقال له: من صدق بقلبه وشهد بلسانه، ومات في الحال فهل هو في الجنة؟ فلا بد وأن يقول نعم، وفيه حكم بوجود الإيمان دون العمل[4]، فنزيد ونقول: لو بقي حيّاً دخل عليه وقت صلاة فتركها ثم مات أو

---

(١) «أصول الدين»، الرازي (ص١٢٨).

(٢) قال الإمام العراقي في «تخريج الإحياء» (١١٨/١): أخرجه الطبراني في الأوسط، وإسناده ضعيف.

(٣) هذا مما يدل على جهل هؤلاء بحقيقة قول السلف في مسمى الإيمان، فإن أهل السُّنَّة لا يلتزمون بقول المعتزلة ولا يلزمهم، وقد دخل سوء الفهم على هؤلاء من عدم تفريقهم بين جزء العمل وجنس العمل، وما هو المشروط في تحقيق أصل الدين عند أهل السُّنَّة منهما.

(٤) وهل يكلف المؤمن بالعمل قبل أن يجب عليه؟ بل يعكس عليه السؤال ويقال: لو بقي حيّاً وامتنع عن العمل فهل يكفي مجرد إقراره، وهذا مناط النزاع.

زنى ثم مات فهل يخلد في النار؟[1].

فإن قال: نعم، فهذا مراد المعتزلة. وإن قال: لا، فهو تصريح بأن العمل ليس ركناً من نفس الإيمان، ولا شرطاً في وجوده، ولا في استحقاق الجنة[2]، وإن قال: أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الأعمال الشرعية فما ضابط تلك المدة، وما عدد تلك الطاعات التي بتركها يبطل الإيمان، وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطل الإيمان، وهذا لا يمكن التحكم بتقديره، ولم يصر إليه صائر أصلاً)[3].

ويقول شارح «العقائد النسفية» في بيان حقيقة الإيمان وماهيته، ونتيجة ذلك فيما يتعلق بالالتزام بالعمل: (إن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص، لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله، لا تغير فيه أصلاً)[4].

بل إنهم تجاوزوا مجرد إخراج العمل من مسمى الإيمان فاختلفوا في الإقرار، وهل هو شرط للإيمان داخل في حقيقته أم أنه شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط. وذلك بناء على التزامهم بأصلهم في تصور ماهية الإيمان، وقولهم في أن جزء الماهية لا يمكن تخلفه، وإلا تخلفت الماهية بالكلية.

يقول صاحب «شرح المسايرة»: (لا وجود للشيء إلا بوجود ركنه والإنسان مؤمن على التحقيق من حين آمن بالله تعالى إلى أن مات، بل إلى الأبد، وإنما يكون مؤمناً بوجود الإيمان وقيامه به حقيقة، ولا وجود للإقرار في كل لحظة.

---

(١) بدأ الآن في إبطال أن يكون للإيمان حد أدنى من الأعمال، وإذا ثبت ذلك عنده فليست الأعمال كلها شرطاً في أصل الدين، بناء على قاعدتهم في أن حقيقة الإيمان ثابتة، يستوي فيها جميع أفراد المعيَّنين كما سبق بيانه.

(٢) لأن ركن الماهية لا يمكن تخلفه كما يقولون. ونعود إلى التنبيه إلى أن هذا الإشكال مبني على عدم فهم قول أهل السُّنَّة في العمل المشروط في أصل الدين، وأنه جنس العمل لا آحاد العمل، وإنما يعرف تركه في الظاهر من جهة الإصرار على ذلك.

(٣) «سفينة الراغب ودفينة المطالب»، محمد راغب باشا (ص١٩٩).

(٤) «شرح العقائد النسفية»، سعد الدين التفتازاني (ص٤٤٤ ـ ٤٤٥).

فدل على أنه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه، الدائم بتجدد أمثاله، لكن الله أوجب الإقرار ليكون شرطاً لإجراء أحكام الدنيا، إذ لا وقوف للعباد على ما في الضمائر، فتجري أحكام الآخرة على التصديق بدون الإقرار، حتى إن من أقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا، وعند الله تعالى هو من أهل النار. ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله مؤمن من أهل الجنة)[١].

وما تقدم يكفي في بيان عدم اعتبارهم العمل من الإيمان، وعدم اشتراطهم الالتزام به كلية للنجاة في الآخرة، ولا مجال للتوسع في النقول عنهم في ذلك، فكلهم على ذلك وهو مقتضى وصفهم بالإرجاء.

لكن الذي نريد بيانه هنا هو ما استندوا عليه لبيان مذهبهم أن الإيمان حقيقة واحدة هي التصديق، وأنه لا يزيد ولا ينقص، وأن الأعمال، بل والإقرار عند بعضهم ليست شرطاً في تحقيق الإيمان والنجاة في الآخرة.

١ ـ فمما استندوا عليه في ذلك وسطروه في جميع ما كتبوه حتى في المختصرات أن الإيمان في اللغة هو التصديق، ثم زعموا أنه لم ينقل في الشرع عن ذلك.

يقول الجويني في ذلك: (المرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه. ثم التصديق على التحقيق كلام النفس. ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد، والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته)[٢].

ويقال هنا: على فرض التسليم بأن الإيمان في اللغة هو التصديق ـ وهو غير مسلم بإطلاق ـ فإن المراد بالإيمان في الشرع غير ذلك ودعواهم عدم نقله عن معناه اللغوي مخالفة لقواطع الكتاب والسُّنَّة، وما عليه سلف الأمة وأئمتها.

---

(١) «المسامرة بشرح المسايرة»، للكمال بن الهمام (ص٢٩٢ ـ ٢٩٣).

(٢) «الإرشاد»، للجويني (ص٣٣٣ ـ ٣٣٤).

ومما يقطع في الدلالة على نقله أن الله قد حكم بكفر الممتنع عن طاعته تعالى وطاعة الرسول ﷺ، ولا تكون الطاعة بالتصديق فقط، قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢].

بل قد سمى الرسول ﷺ الأعمال الظاهرة إيماناً، كما في حديث وفد عبد القيس، وفيه: «**هل تدرون ما الإيمان؟**» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «**شهادة ألا إلٰه إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تؤدوا خمساً من المغنم، ونهاهم عن الدباء والحنتم والمزفت والنقير**»(١).

وتحقيق الأعمال شرط في الإيمان، ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾ [البينة: ٥] ومن لم يعمل فليس دينه بقيم.

ولهذا وغيره حكى أئمة أهل السُّنَّة إجماع الصحابة والعلماء على أن العمل من الإيمان.

يقول الإمام البغوي رَحِمَهُ اللَّهُ: (اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السُّنَّة على أن الأعمال من الإيمان لقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ إلى قوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الأنفال: ٢، ٣] فجعل الأعمال كلها إيماناً، وكما نطق به حديث أبي هريرة (يعني: حديث الشعب)(٢).

ويقول الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم يقولون: إن الإيمان قول وعمل ونية ولا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر)(٣).

ويقول الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: (أجمع أهل الفقه والحديث على أن

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان (٥٣)، ومسلم، كتاب الإيمان (١٧)، وأبو داود، كتاب الأشربة (٣٦٩٢)، والترمذي، كتاب الإيمان (١٧١٤)، والنسائي، كتاب الإيمان (٥٠٣١)

(٢) «شرح السُّنَّة» (١/ ٣٨).

(٣) نقله شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الإيمان (ص١٩٢).

الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان)[١].

أفبعد هذا يقال: إن الإيمان لم ينقل في الشرع عن التصديق؟

ومعلوم أن المفهوم الشرعي أخص من المعنى اللغوي العام، فالصلاة مثلاً في المفهوم الشرعي لا يمكن تحقيقها بمجرد الدعاء الذي هو معناها اللغوي، وهكذا الزكاة والصوم والحج والإيمان... إلخ.

ثم يقال أيضاً: الشريعة مشتملة على أخبار يجب تصديقها، وذلك هو تحقيق الإيمان بها، وعلى أوامر لا يكفي في تحقيق الإيمان بها مجرد التصديق بوجوبها، بل لا بد من الامتثال فيها بالفعل.

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي في نقد قول المرجئة هذا: (إن قالوا: إن الإيمان هو التصديق فعليهم أن يصدقوا في كل حال بما يأمرهم به. قيل لهم: أرأيتم لو قالوا حين حولهم الله عن بيت المقدس إلى الكعبة: الله صادق بهما جميعاً وقد صدقنا بقوله فآمنا به، ولكنا نصلي إلى بيت المقدس كما كنا أولاً، مخافة عيب الناس أن يقولوا: بدل دينهم، ونحن نعلم أن الله صادق وأنه قد نسخها، فإن قالوا: هم كفار قيل: ولِمَ؟

فإن قالوا: ليذعنوا ويخضعوا بالطاعة. قيل لهم: وأين وجدتم ذلك في اللغة إيماناً وهم يقولون: نعم هو علينا حق، نقر به ونصدق، ولكنا نصلي إلى بيت المقدس كراهة اللائمة.

فإن قالوا: لم يقروا بعد. قيل لهم: لم يقروا بالفعل أو لم يقروا أنه حق واجب؟

فإن قالوا: لم يقروا بالفعل. قيل لهم: فالإقرار بالفعل إنما هو إرادة يعبروا عنها أنا نفعل وإن لم يفعلوا كفروا في قولكم)[٢].

* * *

---

(١) «التمهيد» (٩/ ٢٣٨).

(٢) «تعظيم قدر الصلاة»، لمحمد بن نصر المروزي (٢/ ٧٩١ ـ ٧٩٢).

٢ ـ ومما استندوا عليه في عدم اعتبار العمل داخلاً في حقيقة الإيمان، ولا شرطاً للنجاة في الآخرة أنه يرد كثيراً في كتاب الله عطف العمل على الإيمان. قالوا: والعطف يقتضي التغاير، فدل ذلك على أن العمل ليس من الإيمان.

وجواب ذلك أن يقال: لا نسلم أن العطف يقتضي التغاير مطلقاً، بل قد يكون من قبيل عطف الخاص على العام، كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ ٩٨﴾ [البقرة: ٩٨]. وجبريل وميكال من الملائكة، وعطفا عليهم. وكما في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]. والصلاة الوسطى، وهي صلاة العصر، من الصلوات المأمور بالمحافظة عليها من حيث العموم، وهذا كثير.

ويقال ثانياً: على فرض التسليم بأن العطف يقتضي التغاير. فإن التغاير لا يقتضي عدم التلازم. فلو سلمنا أن العمل ليس في الأصل من الإيمان فلا نسلم تبعاً لذلك أن الإيمان لا يستلزم العمل، بل هما قضيتان متغايرتان.

وأما من قال: إن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان، لكن لا يمكن أن يكون إيمان لا يتبعه عمل كان الخلاف معه لفظيّاً في الأحكام لا في الأسماء. مع أن الواجب الالتزام بالمفاهيم الشرعية، وما كان عليه السلف الصالح في قضايا الاعتقاد اسماً وحكماً، حتى لا تبقى ذريعة للتحريف في دين الله.

* * *

٣ ـ ومن غريب ما استندوا إليه في أن العمل ليس من الإيمان ولا لازماً لتحقيقه قولهم: إن الإيمان شرط لصحة الأعمال، والشرط غير المشروط، فدل ذلك على أنهما متغايران.

وهذا من تناقضاتهم، وإلا فمن أين عرفوا أن الإيمان شرط لصحة العمل دون أن يعرفوا أن العمل شرط لتحقيق الإيمان والنجاة في الآخرة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَأۡتِهِۦ مُؤۡمِنٗا قَدۡ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلۡعُلَىٰ ٧٥﴾ [طه: ٧٥]،

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾﴾ [النساء: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾ [الكهف: ٢]. ووصف المتولين عن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ بالكفر فقال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢].

لكنهم مع كل هذا قالوا: الإيمان شرط لصحة العمل، وأما العمل بالكلية فليس شرطاً لتحقيق الإيمان.

يقول جلال الدين الدواني: (يصح أن يكون الشخص مسلماً في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمناً في الحقيقة. وأما الإسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى فلا ينفك عن الإيمان الحقيقي، بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال)[1].

ويقول صاحب «شرح المسايرة»: (... قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الأعمال (وينفرد) عنها (أما هو)؛ أي: الاستسلام بمعنى: الأعمال الشرعية (فلا) ينفك عن الإيمان (لاشتراط الإيمان لصحة الأعمال) فلا تنفك هي عنه (بلا عكس) إذ لا تشترط الأعمال لصحة الإيمان (خلافاً للمعتزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم)[2].

وقد ألزمهم علماء أهل السُّنَّة بعدم الفرق بين ما نفوه وبين ما أثبتوه ومن ذلك قول الإمام أبي ثور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أرأيتم لو أن رجلاً قال: أعمل جميع ما أمر به ولا أقر به أيكون مؤمناً؟

فإن قالوا: لا.

قيل لهم: فإن قال: أقر بجميع ما أمر الله به ولا أعمل منه شيئاً أيكون مؤمناً؟

فإن قالوا: نعم.

---

(١) «حاشية إسماعيل الكلبنوي على شرح جلال الدين الدواني» (٢/ ٢٨٧ ـ ٢٨٨).

(٢) «المسامرة شرح المسايرة»، للكمال بن الهمام (ص٣٠٤).

قيل لهم: ما الفرق وقد زعمتم أن الله ﷻ أراد الأمرين جميعاً. فإن جاز أن يكون بأحدهما مؤمناً إذا ترك الآخر جاز أن يكون بالآخر مؤمناً إذا عمل ولم يقر لا فرق بين ذلك)[1].

* * *

٤ ـ وأخيراً؛ يستندون إلى النصوص التي فيها إثبات وصف الإسلام للمعين بمجرد إقراره بالشهادتين، كما في قصة أسامة رضي الله عنه وغضب الرسول ﷺ عندما قتل الرجل الذي نطق بالشهادتين. وكما في قصة أبي طالب، وطلب الرسول ﷺ منه عند وفاته أن يقول كلمة هي الشهادة ليحاج له بها عند الله تعالى. ونحو ذلك من النصوص.

ويقولون: إن ذلك لا يعني استكمال ما به يتحقق وصف الإسلام في أحكام الدنيا فحسب، بل يعني أن الإيمان المنجي في الآخرة لا يلزم العمل لتحقيقه، مستدلين بقصة الجارية التي جاء بها صاحبها إلى الرسول ﷺ ليعتقها، فاختبرها الرسول ﷺ، فلما أقرت قال: «**أعتقها فإنها مؤمنة**».

والجواب الجامع في كل ذلك ونحوه: أن هناك فرقاً بين ثبوت وصف الإسلام ابتداءً وبين ثباته وبقائه على الاستمرار، فمجرد النطق بالشهادتين أو التظاهر بأي خصيصة من خصائص الإسلام يكفي لثبوت وصف الإسلام ابتداءً، لكن ذلك لا يعني أن ذلك الإقرار لا ينتقض، وأنه ليست له مقتضيات لا بد من تحقيقها، وإلا حكم على من حصل منه ذلك الإقرار بالردة، مع توفر شروط ذلك وانتفاء موانعه.

وإذا علمنا أن الالتزام بمقتضيات الشهادتين شرط لبقاء وصف الإسلام في أحكام الدنيا فهي كذلك شرط للنجاة في أحكام الآخرة. ولا فرق في ذلك كله بين اشتراط ترك النواقض وبين اشتراط الالتزام بجنس العمل ـ لا سيما الصلاة ـ.

ومن هنا نعلم أن أهل السُّنَّة وسط بين منهجين. بين المرجئة الذين

---

(١) «الإيمان»، لابن تيمية (ص١٩٧).

حرَّفوا دلالة هذه النصوص، وادعوا لها معاني ليست لها أصلاً. وبين أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام، الذين نفوا دلالة هذه النصوص بالكلية واعتبروها أحوال أعيان، مقيدة بأحوال وظروف وملابسات، لا تصلح معها أن تعتبر قاعدة عامة في مسألة ثبوت وصف الإسلام للمعيَّنين.

ومما ينبغي التنبيه عليه فيما يتعلق بموقف المرجئة من علاقة العمل بالإيمان أنهم وإن اتفقوا على نفي دخول الأعمال الظاهرة في مسمى الإيمان إلا أنهم يختلفون بعد ذلك في حقيقة الإيمان الباطن، من حيث القول بأن عمل القلب وإرادته داخل في حقيقة الإيمان أم لا. فعند مرجئة الفقهاء أنه من الإيمان، لكنهم لم يلتزموا بلازم ذلك وهو أنه لا بد من العمل الظاهر؛ لأن هذا هو مقتضى القول بأن عمل القلب من الإيمان، فإن الإرادة التامة مع القدرة لا بد أن يتحقق معها عمل في الظاهر، فإذا لم يكن عمل في الظاهر مع القدرة دل ذلك على عدم تحقق الإرادة وعمل القلب في الباطن.

وأما مرجئة المتكلمين فعندهم أن الإيمان ليس إلا التصديق، وأن عمل القلب من ثمراته، كالعمل الظاهر، وليس من حقيقته. ولهذا ناقضوا أنفسهم حين زعموا أن من حكم عليه الشرع بالكفر في الظاهر فلا بد ألا يكون عنده تصديق في الباطن، ولم يفرقوا بين الكفر الذي يقتضي التكذيب، والكفر الذي قد لا ينتفي معه التصديق، ولكن ينتفي عمل القلب كمن سجد لصنم أو قتل نبيّاً أو داس المصحف ونحو ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في نقد هذا المنهج: (قول القائل: الطاعات ثمرات التصديق الباطن، يراد به شيئان:

١ ـ يراد به إنها لوازم له، فمتى وجد الإيمان الباطن وجدت، وهذا هو مذهب السلف وأهل السُّنَّة.

٢ ـ ويراد به أن الإيمان قد يكون سبباً، وقد يكون الإيمان الباطن تامّاً كاملاً وهي لم توجد، وهذا قول المرجئة من الجهمية وغيرهم. وقد ذكرنا فيما تقدم أنهم غلطوا في ثلاثة أوجه:

أحدها: ظنهم أن الإيمان الذي في القلب تصديق بلا عمل للقلب كمحبة الله وخشيته.

الثاني: ظنهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تامّاً بدون عمل في الظاهر، وهذا يقول به جميع المرجئة.

الثالث: قولهم كل من كفَّره الشارع فإنما كفره لانتفاء تصديق القلب بالرب تبارك وتعالى، وكثير من المتأخرين لا يميزون بين مذاهب السلف وأقوال المرجئة والجهمية، لاختلاط هذا بهذا في كلام كثير منهم، ممن هو في باطنه يرى رأي الجهمية المرجئة في الإيمان، وهو معظم للسلف والحديث، فيظن أنه يجمع بينهما، أو يجمع بين كلام أمثاله وكلام السلف)[١].

---

(١) «مجموع فتوى ابن تيمية» (٧/ ٣٦٣ ـ ٣٦٤)

الفصل الثاني

الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعيَّن

يثبت وصف الإسلام للمعيَّن ابتداء بمجرد الإقرار، سواء كان ذلك بالنطق بالشهادتين أو بما يقوم مقامهما، والنطق بالشهادتين هو الأولى، لظهور دلالته على الإقرار بأصل الدين.

ولا بد من التأكيد في بداية هذا المبحث على حقيقة مهمة، وهي: أن القول بأن وصف الإسلام يثبت للمعين بمجرد نطقه بالشهادتين لا يعني أن إقراره ذلك ليست له مقتضيات يلزم بتحقيقها.

بل أهل السُّنَّة في هذه المسألة وسط بين منهجين متضادين:

الأول: منهج من يرى بأن مجرد الإقرار والنطق بالشهادتين أو التظاهر ببعض شعائر الإسلام وخصائصه لا يكفي للحكم لأحد بالإسلام، بل لا بد من التبيُّن عما يرونه حد الإسلام الأدنى.

الثاني: منهج من يرى بأن مجرد النطق بالشهادتين يكفي لثبوت وصف الإسلام، وبقاء ذلك الوصف، ولو لم يحقق مقتضى ذلك الإقرار بالالتزام بالعمل الظاهر.

وأما أهل السُّنَّة فيفرقون بين ما يلزم لثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداءً وبين ما يلزم لبقاء ذلك الوصف واستمرار الحكم به للمعين.

وكلامنا هنا هو فيما يتعلق بثبوت الحكم بالإسلام للمعين ابتداءً.

وأما ما يلزم لبقاء استمرار ذلك الوصف فليس هذا مجاله، وإنما يكون بيانه عند الكلام عن حقيقة الإيمان أو نواقض الإقرار بالإسلام.

والأدلة على هذا الأصل كثيرة، وسُنَّة الرسول ﷺ وسيرته العملية ظاهرة الدلالة على ذلك. والعلم به عند أهل السُّنَّة أمر ضروري.

ومما يدل على ذلك الحديث المتفق عليه من رواية أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: (بعثنا رسول الله ﷺ إلى الحرقة من جهينة فصبحنا القوم فهزمناهم، ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلاً منهم، فلما غشيناه قال: لا إلٰه إلا الله. فكف عنه الأنصاري، وطعنته برمحي حتى قتلته، قال: فلما قدمنا بلغ ذلك النبي ﷺ فقال لي: «**يا أسامة أقتلته بعدما قال لا إلٰه إلا الله؟**» قال: قلت: يا رسول الله إنما كان متعوذاً. قال: «**أقتلته بعدما قال لا إلٰه إلا الله**»، قال: قلت: يا رسول الله إنما كان متعوذاً، قال: «**أقتلته بعدما قال لا إلٰه إلا الله**»، فما زال يكررها حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم)[١].

وفي رواية أخرى عند مسلم: «**أقال لا إلٰه إلا الله وقتلته؟**» قال: قلت: يا رسول الله إنما قالها خوفاً من السلاح. قال: «**أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا**...»[٢].

ومثله الحديث المتفق عليه أيضاً عن المقداد بن الأسود رضي الله عنه: أنه قال لرسول الله ﷺ: (أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فاقتتلنا فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجرة فقال: أسلمت لله، أأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ فقال رسول الله ﷺ: «**لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال**»)[٣].

يقول الإمام ابن حبان في معناه: (يريد به: أنك تقتل قوداً؛ لأنه كان قبل أن أسلم حلال الدم. وإذا قتلته بعد إسلامه صرت بحالة تقتل مثله قوداً به، لا أن قتل المسلم يوجب كفراً يخرج من الملة...)[٤].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي (٤٢٦٩)، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان (٩٦).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان (٩٦).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الديات (٦٨٦٥)، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان (٩٥).

(٤) «الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان»، لعلاء الدين الفارسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وحسين أسد (١/٣٢٨، ٣٢٩).

ومثله أيضاً: ما رواه عبد الله بن عمر قال: (بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتل فيهم ويأسر ودفع إلى كل رجل منا أسيره، حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه، فرفع النبي ﷺ يديه فقال: «**اللَّهُمَّ إني أبرأ إليك مما صنع خالد**»)[1].

وبالنظر إلى مجموع هذه الأحاديث ندرك أنها تدل على أمر واحد وهو أن وصف الإسلام يثبت للمعين بمجرد إقراره، سواء كان ذلك بنطقه بالشهادتين كما دل على ذلك حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه، أو كان بما يقوم مقامها كما ورد في حديث المقداد بن الأسود رضي الله عنه: أن من قال: أسلمت لله حكم بإسلامه، بل إنه يكفي في الإقرار أدنى دلالة عليه ولو كان المعين قد أخطأ في التعبير عن إقراره، كما في قصة خالد بن الوليد رضي الله عنه، وقتله لمن قالوا صبأنا يريدون بذلك الإسلام. فالإقرار إذن ليس له صيغة وكيفية خاصة، وإنما يتحقق بكل ما دل على قبول الإسلام وإرادة الدخول فيه. دون أي شرط آخر.

يقول الإمام ابن رجب رحمه الله: (من المعلوم بالضرورة أن النبي ﷺ كان يقبل من كل من جاءه يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط ويعصم دمه بذلك، ويجعله مسلماً، فقد أنكر على أسامة بن زيد قتله لمن قال لا إلٰه إلا الله لما رفع عليه السيف واشتد نكيره عليه، ولم يكن ﷺ ليشترط على من جاءه يريد الإسلام، ثم أنه يلزم الصلاة والزكاة...)[2].

وهذا هو معنى قول من قال من السلف: إن الإسلام هو الإقرار، مثل ما ورد عن الزهري رحمه الله أنه قال: (كنا نقول الإسلام بالإقرار، والإيمان

---

(١) رواه البخاري، كتاب المغازي (٤٣٣٩)، والنسائي في أدب القضاة (٥٤٠٥).

(٢) «جامع العلوم والحكم»، ابن رجب (ص٧٩).

بالعمل، والإيمان قول وعمل قرينان، لا ينفع أحدهما إلا بالآخر)[1].

ومثله: ما ورد عن الإمام أحمد رحمه الله أنه قال: (الإيمان قول وعمل، والإسلام إقرار)[2].

ولهذا كان الإمام أحمد رحمه الله يمنع من الاستثناء في الإسلام. وسئل: (فأما إذا قال: أنا مسلم فلا يستثنى؟ فقال: نعم لا يستثنى إذا قال: أنا مسلم، قيل لأبي عبد الله أقول: هذا مسلم، وقد قال النبي ﷺ: «**المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده**» وأنا أعلم أنه لا يسلم الناس منه؟ فذكر حديث معمر عن الزهري. فنرى الإسلام الكلمة والإيمان العمل)[3].

ومعنى كلامهم: أن وصف الإسلام يثبت بالإقرار، لكن لا بد لتحقيق الإيمان من الالتزام الظاهر مع الالتزام الباطن.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الإسلام أن تعبد الله وحده لا شريك له مخلصاً له الدين... ولا تكون عبادته مع إرساله رسله إلينا إلا بما أمرت به رسله... فلا يكون مسلماً إلا من شهد ألا إلٰه إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله. وهذه الكلمة يدخل بها الإنسان في الإسلام فمن قال: الإسلام الكلمة وأراد هذا فقد صدق[4])[5].

وبعد كل هذا؛ فقد يقول قائل ـ ممن لا يرى الحكم لأحد بالإسلام بمجرد الإقرار ـ: إن غاية هذه الأحاديث أن تكون دالة على أن من نطق بالشهادتين أو أقر بالإسلام بما يقوم مقامهما أن يكون معصوم الدم حتى يختبر ونتبين إسلامه يقيناً، أما أن تكون دالة على ثبوت وصف الإسلام فلا دلالة فيها على ذلك.

---

(١) «الإيمان»، لابن تيمية (ص٢٨٠).

(٢) المرجع السابق (ص٢٤٠).

(٣) المرجع السابق (ص٢٤٢).

(٤) أي: من قال إن الإنسان يدخل الإسلام بنطقه الشهادتين، لكن لا يعني هذا بقاء وصف الإسلام بمجرد ذلك الإقرار دون الالتزام بمقتضياته.

(٥) المرجع السابق (ص٢٥٦).

والجواب عن ذلك:

أن المراد بهذه الأحاديث، وغيرها مما في معناها إثبات وصف الإسلام لمن أقر بالإسلام، دون التفريق بين ذلك وبين اقتضاء الإقرار عصمة الدم والمال. وسيرة الرسول ﷺ العملية ظاهرة في ذلك، فقد كان يكف عن قتال المشركين ويحكم بإسلامهم بمجرد إقرارهم ونطقهم بالشهادتين، مع أنه أمر أن يقاتلهم حتى يسلموا. وأمر معاذ بن جبل أن يدعو أهل اليمن أول ما يدعوهم إلى الشهادتين فإن هم أطاعوه لذلك أن يعلمهم أن الله قد افترض عليهم الصلاة وسائر أركان الإسلام[1] والمشرك لا يلزم بالفرائض إلا بعد أن يسلم فدل ذلك على أنهم أسلموا بمجرد قبولهم للإسلام ونطقهم بالشهادتين. وأن إلزامهم بفرائض الإسلام ليس لأجل تبين حالهم، وهل يثبت لهم ذلك الوصف أم لا يثبت؟ وإنما لأنها لازمة لمن تحقق له ذلك الوصف، والفرق بين الاعتبارين أن من قال بأن الإلزام بالأعمال بعد الإقرار على جهة التبيُّن والتثبُّت من الإسلام لم يثبت عنده وصف الإسلام بمجرد الإقرار الأول، بل بعد التبيُّن، وأما من جعلها من لوازم الإقرار فوصف الإسلام ثابت له ابتداء ثم يلزم بعد بلوازمه.

ومما يقطع في ذلك ما ورد من قصة الجارية التي اختبر الرسول ﷺ إسلامها بمجرد الإقرار وقبله. فعن معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه قال: (كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أُحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون، لكني صككتها صكة[2]، فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك علي. قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: «**ائتني بها**»، فأتيته بها فقال لها: «**أين الله؟**» قالت: في السماء. قال: «**من أنا؟**» قالت: أنت رسول الله، قال: «**أعتقها**

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٩٥) و(١٤٩٦) و(٤٣٤٧)، ومسلم (١٩)، وابنُ ماجه (١٧٨٣)، والترمذي (٦٣٠)، والنسائي في «الكبرى» (٢٢٢٦) و(٢٣١٣).

(٢) أي: لطمتها لطمة.

فإنها مؤمنة»)[1].

فهذا رسول الله ﷺ اكتفى بإقرار هذه الجارية في إثبات أنها مسلمة مجزئة في العتق بمجرد إقرارها، وليس مثل هذا الحديث مما يستدعي أن يكون لعصمة الدم والمال، بل مورد الحديث وأصل طلب الرسول ﷺ لها إنما كان لتبين إسلامها وإجزائها في العتق؛ لأنه لا يصح العتق إلا لرقبة مؤمنة.

وهو معنى قول الرسول ﷺ: «**أعتقها فإنها مؤمنة**»، موافقة للوصف القرآني للمجزئ في العتق من الرقاب.

وقد جاء في رواية الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ للحديث ما يبين ذلك ففيها: (فلطمتُ وجهها وعليَّ رقبة، أفأعتقها؟). وبوَّب له الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة).

وهذا الحديث كما أنه حجة على من لا يعتبرون الإقرار في إثبات حكم الإسلام لأحد إلا بعد التبيُّن. فليس فيه حجة أيضاً للمرجئة الذين يظنون أن معنى قول الرسول ﷺ: «**أعتقها فإنها مؤمنة**» أن مجرد الإقرار يكفي في تحقيق الإيمان ولو لم يلتزم بالعمل. بل الإقرار يكفي لثبوت وصف الإسلام ابتداء، لكن لا بد من تحقيق مقتضياته من ترك الشرك والالتزام بالعمل وإلا انتقض الإقرار.

وهذا الحديث ليس فيه أدنى دلالة على دعواهم. وإنما غاية ما فيه إثبات وصف الإسلام بما يدل عليه، وليس فيه الحكم بإيمانها في الباطن ولا أن الإقرار يكفي في تحقيق الإيمان دون الالتزام بالعمل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والله تعالى لما أمر في الكفارة بعتق رقبة مؤمنة لم يكن على الناس أن لا يعتقوا إلا من يعلمون أن الإيمان في قلبه، فإن هذا كما لو قيل لهم: اقتلوا إلا من علمتم أن الإيمان في قلبه، وهم لم يؤمروا أن ينقبوا عن قلوب الناس ولا يشقوا بطونهم، فإذا رأوا رجلاً يظهر الإيمان جاز لهم عتقه.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب المساجد، رقم (٥٣٧) والنسائي، كتاب الصلاة (١٢١٨)، وأبو داود، الأيمان والنذور (٣٢٨٢)، ومالك، العتق والولاء (٢/ ٧٧٦ ـ ٧٧٧).

وصاحب الجارية لما سأل النبي ﷺ هل هي مؤمنة إنما أراد الإيمان الظاهر، الذي يفرق به بين المسلم والكافر)[1].

وقد يقول أصحاب منهج التبيُّن وفكرة الحد الأدنى للإسلام: ومع كل ما سبق فإن الأحاديث إن دلت على ثبوت وصف الإسلام لمن أقر ونطق بالشهادتين، فإنما يكون ذلك ضمن مجتمع مسلم، يستوفي حد الإسلام، بحيث لا يبقى فيه من يدعي الإسلام وهو متلبس بناقض. وهذه هي دعواهم التي يردون بها النصوص السابقة، ويجعلونها مقيدة بكون الرسول ﷺ إنما قالها في حال كان المسلم فيه في مجتمع يستوفي حق الإسلام، ويقيم حد الردة.

والجواب عن ذلك أيضاً:

أن الرسول ﷺ كان يقبل الإقرار في الحكم للمعين بالإسلام، دون نظر إلى تحقيق هذا الشرط. فقد كان الرسول ﷺ يقبل مجرد الإقرار بالشهادتين وهو بمكة. ولم يكن حينذاك مجتمع مسلم يستوفي حق الإسلام، ويطبق فيه حد الردة. ومع ذلك فقد كان يحكم بإسلام من أقر بالإسلام ونطق بالشهادتين.

يدل لذلك ما ورد في قصة أبي طالب في الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (قال رسول الله ﷺ لعمه عند الموت: «**قل لا إلٰه إلا الله أشهد لك بها يوم القيامة**» فأبى فأنزل الله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ...﴾ الآية [القصص: ٥٦])[2].

فهذا رسول الله ﷺ يطلب من عمه أبي طالب أن يقر بالإسلام وينطق بالشهادة، ثم بيَّن أنه لو قالها لحاج له بها عند الله؛ لأنه يكون مسلماً بمجرد إقراره، وقد يموت أبو طالب وهو لم يستوف حد الإسلام الذي يزعمه أهل التبيُّن؛ كما أن المسلمين بمكة لم يكن لهم سلطان يستوفون به حد الإسلام الذي يقول به هؤلاء.

---

(١) «الإيمان»، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٢٠١ ـ ٢٠٢).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب مناقب الأنصار (٣٨٨٤)، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان (٢٥).

فلزم من كل ما سبق قاعدة عامة مطردة: أن الإقرار بالنطق بالشهادتين أو ما يقوم مقامه هو الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين مطلقاً؛ وأن هذا حكم شرعي مطلق، لا يختص بزمان ولا مكان معين، ولا بحال دون حال؛ إلا إذا تعلق وصف بالمعين على الخصوص يوجب استثناؤه من هذا العموم، فإن له حكمه الخاص بحسبه هو، دون أن يعارض الأصل والقاعدة العامة.

يبيِّن ذلك: أن الإقرار في حقيقته إنما هو دلالة على قبول الإسلام وإرادة الدخول فيه، وإعلان عن تحقيق أصل الدين؛ فإذا علمنا من معين على الخصوص أنه لا يريد ذلك بإقراره، لم نحكم بإسلامه، وهو على أصل كفره، ولزمنا أن نستوفي منه ما يلزم لتحقيق الإقرار، بشرط أن نكون من حال ذلك المعين على يقين، وألا نجعل ذلك أمراً عامّاً بمجرد الشك والاحتمال والظن.

ولهذا لم يحكم الرسول ﷺ لليهود الذين شهدوا له بالرسالة وقبَّلوا رجليه؛ لأنه كان يعلم من حالهم أنهم لا يريدون بشهادتهم تلك اتباعه؛ ولهذا قال لهم: «**فما يمنعكم من اتباعي**»[1]؛ ومع أن غيرهم قد يكفيه لدخول الإسلام والحكم له به ما تحقق منهم.

يقول الإمام الشافعي في بيان حكم هذه الحالات الاستثنائية:

(والإقرار بالإيمان وجهان: فمن كان من أهل الأوثان ومن لا دين له يدَّعي أنه دين نبوة وكتاب، فإذا شهد ألا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله فقد أقر بالإيمان، ومتى رجع عنه قتل.

ومن كان على دين اليهودية والنصرانية فهؤلاء يدعون دين موسى، وعيسى صلوات الله عليهما، وقد بدلوا منه، وقد أخذ عليهم الإيمان بمحمد ﷺ، فكفروا بترك الإيمان به واتباع دينه، مع ما كفروا به من الكذب على الله قبله.

---

(١) رواه الترمذي، كتاب الاستئذان (٢٧٣٣)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي، كتاب تحريم الدم (٤٠٧٨).

فقد قيل لي: إن فيهم من هو يقيم على دينه يشهد ألا إلٰه إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، لم يكن هذا مستكمل الإقرار بالإيمان حتى يقول: وأن دين محمد حق أو فرض، وأبرأ مما خالف دين محمد ﷺ أو خالف دين الإسلام، فإذا قال هذا فقد استكمل الإقرار بالإيمان، فإن رجع عنه استتيب فإن تاب وإلا قتل[1].

وإن كانت طائفة تُعرف أن لا تقر بنبوة محمد ﷺ إلا عند الإسلام، أو تزعم أن من أقر بنبوته لزمه الإسلام، فشهدوا ألا إلٰه إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فقد استكملوا الإقرار بالإيمان، فإن رجعوا عنه استتيبوا فإن تابوا وإلا قتلوا)[2].

ويقول الإمام البغوي رحمه الله:

(الكافر إذا كان وثنيّاً أو ثنويّاً لا يقر بالوحدانية، فإذا قال لا إلٰه إلا الله حكم بإسلامه[3]، ثم يجبر على قبول الأحكام ويبرأ من كل دين خالف دين الإسلام.

وأما من كان مقرّاً بالوحدانية منكراً للنبوة، فإنه لا يحكم بإسلامه حتى يقول محمد رسول الله[4].

فإذا كان يعتقد أن الرسالة المحمدية إلى العرب خاصة فلا بد أن يقول إلى جميع الخلق[5]، فإن كان كفره بجحود واجب أو استباحة محرم فيحتاج

---

(١) وهذا حكم خاص في حالة معينة، بحسب ما علمه الإمام الشافعي رحمه الله كما قيل له؛ وأنهم لا يريدون بإقرارهم البراءة من دينهم بمجرد الشهادة لمحمد ﷺ بالرسالة.

(٢) «الأم»، للإمام الشافعي (٦/ ١٧١ ـ ١٧٢).

(٣) لأنه إذا شهد لله بالوحدانية فقد تخلى عن أصل دينه الذي كان عليه، ودل ذلك على قبوله للإسلام والتزامه بالشريعة.

(٤) لأنه مجرد إقراره لله بالوحدانية وتوحيد الله لا يعني عنده الخروج عما هو عليه من ملة الكفر، بل لا يكون ذلك إلا بالشهادة لمحمد ﷺ بالرسالة.

(٥) لاحظ أن الأصل غير ذلك وأن كل من شهد لمحمد ﷺ بالرسالة فإنما يقصد بها العموم، إلا إذا علمنا من معين خلاف ذلك كما هنا، فلا بد من استيفاء ذلك على الخصوص أيضاً.

إلى أن يرجع عن اعتقاده[1])[2].

ومن كل ما تقدم في هذا المبحث يتلخص لنا:

١ ـ أن الكافر الأصلي إذا أقر بالإسلام ثبت له وصف الإسلام بذلك؛ إلا إذا علمنا من حاله علماً يقينيّاً أنه لا يريد حقيقة الإقرار ولا إرادة الدخول في الإسلام، فإنه يبقى على كفره الأصلي، ولا يكون حكمه حكم المرتد؛ لأنه لم يكن له إسلام ارتد عنه؛ ومثال ذلك من يعنون بدراسة الإسلام من مستشرقين وغيرهم، ويلحظون الحق فيما يدرسونه ويعلنون ذلك، لكن لا على جهة التسليم وقبول الإسلام، فهؤلاء على أصل كفرهم؛ لأن مجرد شهادتهم أن الإسلام حق لا يكفي في إسلامهم حتى يعلنوا قبولهم لدين الإسلام والإذعان له.

٢ ـ أن المسلم الذي نجهل حاله يكفي في معرفتنا بإسلامه أي دلالة على ذلك، كمن صلى أو صام أو فعل ما هو من خصائص الإسلام.

وهذا هو معنى قول الرسول ﷺ: «**من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله**»[3].

يقول الإمام ابن حجر في شرحه لهذا الحديث: (... وفيه: أن أمور الناس محمولة على الظاهر، فمن أظهر شعائر الدين أجريت عليه أحكام أهله، ما لم يظهر منه خلاف ذلك)[4].

ويقول الإمام ابن تيمية: (وقد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ واتفقت عليه الأمة أن أصل الإسلام وأول ما يؤمر به الخلق: شهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله، فبذلك يصير الكافر مسلماً، والعدو وليّاً، والمباح دمه وماله معصوم الدم والمال، ثم إن كان ذلك من قلبه فقد دخل في

---

(١) هذا في حكم المرتد؛ وليس كل من أراد الدخول في الإسلام نتبين منه الالتزام التفصيلي.

(٢) انظر: «نيل الأوطار»، للشوكاني (٨/ ١٢).

(٣) أخرجه البخاري (٣٩١)، والنسائي (٤٩٩٧).

(٤) «فتح الباري» (١/ ٤٩٧). وانظر أيضاً: «شرح العقيدة الطحاوية» (ص١٥).

الإيمان، وإن قاله بلسانه دون قلبه فهو في ظاهر الإسلام دون باطن الإيمان[(١)].

٣ ـ أن المرتد لا يحكم بإسلامه حتى يتوب ويرجع عما كفر به على الخصوص، فلا يكفيه الإقرار العام، وليس كالكافر الأصلي الذي يدخل الإسلام بذلك؛ لأن الحكم بإسلامه معلق باستتابته، وإنما تكون استتابته فيما خرج به من الدين، فكذلك رجوعه إليه إنما يكون بإقراره به أيضاً زيادة على الإقرار العام.

٤ ـ الطفل تبع لأبويه في أحكام الدنيا، حتى يظهر منه خلافها إذا أصبح مكلفاً، فالمسلم على أصل إسلامه حتى تظهر منه ردة، والكافر على أصل كفره حتى يظهر منه إسلام.

ومن جهل حاله كاللقيط في بلد فيه مسلمون وكفار فهو مسلم، تغليباً للإسلام[(٢)].

---

(١) «تيسير العزيز الحميد»، سليمان بن عبد الله آل الشيخ (ص١٢٧).
وانظر: «درء التعارض»، لابن تيمية (٧/ ٤٣٤).

(٢) للتفصيل في ذلك انظر مثلاً: «المغني»، لابن قدامة (٥/ ٧٤٨).

المخالفون لأهل السُّنَّة في هذا الأصل

توطئة:

تقرر فيما سبق أن الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعيَّن ابتداءً هو الإقرار، بالنطق بالشهادتين أو ما يقوم مقامهما.

وعلم أيضاً أن هذه قاعدة عامة عند أهل السُّنَّة، وأنها هي الأصل المعتبر في ثبوت وصف الإسلام للمعين.

وعلم أيضاً أن الالتزام بهذه القاعدة لا يعني أن من ظهر لنا أنه لا يريد بما هو إقرار ـ من حيث الأصل ـ الدخول به في الإسلام فإنه لا بد من استيفاء ما يتحقق به العلم بإرادة المعين الدخول في الإسلام، وأن مجرد اللبس والشك لا يكفي لعدم اعتبار الإقرار حتى يحصل يقين يقتضي عدم اعتباره.

وبهذا نجمع بين الالتزام بالأصل في ثبوت وصف الإسلام؛ مع الأخذ بالاعتبارات والحالات الخاصة عند تحقق وجودها.

ولكن هناك من لم يعتبر هذه القاعدة أصلاً؛ وبنى حكمه للمعين بالإسلام على أصول مخالفة، بناء على شبه فاسدة، مخالفة لمنهج أهل السُّنَّة في هذه القضية.

وتتلخص تلك المخالفات والشبه في أمرين:

الأول: عدم الاعتبار بمجرد الإقرار والنطق بالشهادتين لثبوت وصف

الإسلام بدعوى أن الناس في عمومهم قد جهلوا مفهوم الشهادتين، وعلى ذلك فنطقهم بها ليس بذي دلالة ولا اعتبار.

الثاني: أن للإسلام حدّاً أدنى لا بد منه لتحقيق الالتزام الظاهر الذي هو من أصل الدين وهو الالتزام بالفرائض؛ ولا بد قبل الحكم بالإسلام للمعين من تبين حاله فيما يتعلق بتحقيق ذلك الحد، وأما مجرد النطق فمجرد دعوى لا تكفي لثبوت وصف الإسلام.

ولا بد من تفصيل القول في كلٍّ من هاتين الشبهتين المعارضتين لأصل أهل السُّنَّة في هذه المسألة.

الشبهة الأولى
جهل الناس بمدلول الشهادتين

تقوم هذه الشبهة في عدم اعتبار الإقرار لثبوت وصف الإسلام للمعيَّن على مقدمتين:

١ ـ أن غالب الناس اليوم لا يعرفون معنى الشهادتين.

٢ ـ أن النطق بهما غير معتبر في ثبوت وصف الإسلام؛ بل لا بد من التبيّن عن حال المعين قبل الحكم بإسلامه.

ولا بد من التأكيد بادئ ذي بدء أنه لا تلازم بين هاتين المقدمتين؛ لأن الجزم بأن النطق بالشهادتين غير معتبر في ثبوت وصف الإسلام لا بد أن يبنى على الجزم بأن جميع المعينين لا يفهمون مدلولها، بحيث يكون ذلك حكماً عامّاً وقاعدة كلية لا مجرد احتمال. ولذلك فإنه ليس كل من قال بالمقدمة الأولى التزم بالمقدمة الثانية.

ومن أول من أطلق الحكم بأن أغلب الناس اليوم لا يفهمون مدلول شهادة ألا إلٰه إلا الله الأستاذ أبو الأعلى المودودي رَحِمَهُ اللَّهُ، وهو الذي يعتمد أصحاب هذه الشبهة على قوله، لكنه لم يلتزم عدم اعتبار النطق بها لثبوت وصف الإسلام، ولا اشتراط التبيُّن عن معرفة حقيقتها عند المعين.

يقول الأستاذ المودودي في بيان أن الجاهل لمعنى الإلٰه والرب والعبادة والدين قد يقع في الشرك وهو لا يعلم: (إذا كان الإنسان لا يعرف ما الإلٰه

وما معنى الرب وما العبادة وما تطلق عليه كلمة الدين، فلا جرم أن القرآن سيعود في نظره كلاماً مهملاً، لا يفهم من معانيه شيئاً، فلا يقدر أن يعرف حقيقة التوحيد، أو يتفطن إلى ماهية الشرك، ولا يستطيع أن يخص عبادته بالله سبحانه أو يخلص دينه له، وكذلك إذا كان مفهوم تلك المصطلحات غامضاً متشابهاً في ذهن الرجل، وكانت معرفته بمعانيها ناقصة فلا شك أنه يلتبس عليه كل ما جاء من الهدي والإرشاد. وتبقى عقيدته وأعماله كلها ناقصة مع كونه مؤمناً بالقرآن. فإنه لن ينفك يلهج بكلمة لا إلٰه إلا الله ويتخذ مع ذلك آلهة متعددة من دون الله، ولن يبرح يعلن أنه لا رب إلا الله ثم يكون مطيعاً لأرباب من دون الله في واقع الأمر.

إنه يجهر بكل صدق وإخلاص بأنه لا يعبد إلا الله تعالى، ولا يخضع إلا له، ولكنه مع ذلك يكون عاكفاً على عبادة آلهة كثيرة من دون الله... إلخ)[1].

ثم إنه بعد أن بيَّن هذه القاعدة النظرية التي هي في ذاتها صحيحة ـ لأن الجاهل لمفهوم الشهادتين الإجمالي لا يصح إسلامه ولا يعتبر[2] ـ انتقل إلى ما يتعلق بالواقع فحكم بأنه قد خفيت على الناس روح القرآن وفكرته المركزية، لكنه لم يلتزم مع ذلك بأن نطق الناس بالشهادة أو تظاهرهم بشعائر الإسلام غير مقبول منهم، ولا معتبر في الحكم لهم بالإسلام.

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: (من الحق الذي لا مراء فيه أنه قد خفي على الناس معظم تعاليم القرآن. بل غابت عنهم روحه السامية وفكرته المركزية لمجرد ما غشي هذه المصطلحات الأربعة الأساسية من حجب الجهل. وذلك من أكبر الأسباب التي تطرق لأجلها الوهن والضعف إلى عقائدهم وأعمالهم، على رغم قبولهم دين الإسلام وكونهم في عداد المسلمين)[3].

ويقول أيضاً: (يجب ملاحظة قضية تكفير المسلم، والاحتياط في هذه

---

(١) «المصطلحات الأربعة في القرآن»، أبو الأعلى المودودي (ص٧ ـ ٨)

(٢) راجع: الفصل الثاني من الباب الثالث.

(٣) المرجع السابق (ص١١).

المسألة احتياطاً كاملاً، يتساوى مع الاحتياط في إصدار فتوى بقتل شخص ما، وعلينا أن نلاحظ أن في قلب كل مسلم يؤمن بالتوحيد ولا إلٰه إلا الله إيماناً. فإذا صدر عنه شائبة من شوائب الكفر فيجب أن نحسن الظن، ونعتبر هذا مجرد جهل منه وعدم فهم، وأنه لا يقصد بهذا التحول من الإيمان إلى الكفر؛ لأنه لا يجب أن نصدر ضده فتوى بالكفر بمجرد أن نستمع إلى قوله، بل يجب علينا أن نفهمه بطريقة طيبة ونشرح له ما أشكل عليه، ونبين له الخطأ من الصواب...)[1].

والمودودي رحمه الله ـ من واقع دعوته وتعامله مع الناس ـ لم يكن يحكم بأن الناس لا يقبل منهم الإقرار، ولا يحكم لهم بالإسلام لمجرد احتمال جهلهم بمفهوم شهادة ألا إلٰه إلا الله وإنما كان يقرر أن الناس يجهلون حقيقة الشهادة ليدعو الناس إلى ضرورة فهم معنى (الإلٰه) ومدلول شهادة ألا إلٰه إلا الله.

ولا نريد أن ندخل الآن في تفاصيل هل كان الأستاذ المودودي رحمه الله على حق فيما فهمه من معنى (الإلٰه)؟. أو على حق فيما التزمه تبعاً لذلك من أن أكثر الناس يجهلون مفهوم شهادة ألا إلٰه إلا الله[2]؟ وإنما يكفينا هنا أن نبين أنه هو مع التزامه بأن أغلب الناس لا يفهمون مدلول شهادة ألا إلٰه إلا الله لم يكن يجعل ذلك مانعاً من الحكم للناس بالإسلام بمجرد النطق بالشهادتين والتظاهر بشعائر الإسلام.

أصل هذه الشبهة:

أصل شبهة هؤلاء هو ما حصل لهم من اللبس في مفهوم كلمة (إلٰه)، وأن حقيقة ما تدل عليه هي وصف الله بأنه الذي له الحكم والتشريع، وأن حقيقة شهادة لا إلٰه إلا الله وأخص خصائصها هو الإقرار لله بالتشريع والحاكمية. فلما رأوا الحكام قد اعتدوا على حق الله في التشريع، فشرعوا

---

(١) «أبو الأعلى المودودي ـ فكره ودعوته»، أسعد جيلاني (ص٢٧٤).

(٢) انظر عن مفهوم وحقيقة شهادة (لا إلٰه إلا الله): الفصل الأول من هذا الباب.

وقننوا وحكموا الناس بالقوانين الوضعية. ثم لم يروا من الشعوب اعتراضاً يكافئ ما وقع فيه الحكام من الجرم. حكموا بأنهم يجهلون مفهوم شهادة ألا إلٰه إلا الله. وبالتالي فهم غير مسلمين بمجرد النطق بها، ولا بد للحكم بالإسلام من تبين مفهوم الحاكمية عند من ينطق بالشهادة؛ لأنها هي حقيقة الشهادة.

يقول أحدهم: (الأصل في الناس اليوم ـ في واقع الأرض الآن ـ أنهم لا يعنون دلالة هذه الكلمة أدنى دلالة كانت أيام النبي ﷺ، وهي الانتقال من ملة الشرك إلى ملة التوحيد. بل وجدنا في واقع الحال أن المشرك الذي أقام على الشرك شرعة وعقيدة ونهجاً يقول: لا إلٰه إلا الله كلمة يرددها كغيره ممن أسلموا بالوراثة.

نعم؛ نظرنا في واقع الأرض فوجدنا الناس يقولون القولة، فها هو الشرط الأول. ونظرنا في هذه القولة ما دلالتها؟ وهو الشرط الثاني فوجدناها منزوعة عارية المعنى. ومن هنا قلنا بعدم توفر الشرط الثاني. وعليه أيضاً قلنا إنها غير كافية للحكم بالإسلام لمن قالها)[1].

وحين وصل أصحاب هذه الشبهة إلى هذا الحد اتفقوا على اشتراط التبيُّن عن حال المعيَّن، ومدى فهمه للعلاقة بين نطقه بالشهادتين ولزوم تحكيم الشريعة قبل الحكم بإسلامه بمجرد نطقه بها. لكنهم اختلفوا بعد ذلك في حكم الناس والأصل فيهم قبل التبيُّن.

فمنهم من يرى أن الأصل في الناس هو الكفر حتى يثبت الإسلام بيقين. ومنهم من يتوقف في إطلاق وصف الكفر على المعينين، كما توقف في الحكم لهم بالإسلام قبل التبيُّن.

وهنا على هذا الاتجاه بشقيه ملاحظات مجملة:

١ ـ يبني الذين يرون أن الأصل في الناس اليوم هو الكفر قولهم على ما يرونه من عدم اعتراض الناس على حكامهم الذين يلزمون الناس بالتحاكم إلى

---

(١) «التكفير والهجرة وجهاً لوجه»، رجب مدكور (ص٢١٥).

القوانين الوضعية، ويرون أن ذلك كافٍ في متابعتهم لحكامهم، ورضاهم عما فعلوه من التشريع من دون الله، وأن ما حصل منهم هو موالاة لحكامهم، وهي كفر، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوا۟ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٨١].

واتخاذ الحكام أولياء تكفي فيه مجرد المتابعة الظاهرة؛ ومفهوم المتابعة عندهم ليست مجرد المشايعة بالعمل، بل هي أيضاً ترك الاعتراض الذي يعني عندهم الدلالة على القبول والرضى. فإذا لم يعترض الناس وينكروا تحكيم القوانين الوضعية فهذه دلالة كافية عندهم على رضاهم، وأنهم لأجل ذلك كفار. وأن هذا هو الأصل فيهم، فلزم أن نحكم عليهم بالكفر حتى يظهر لنا خلاف ذلك بعد التبيُّن.

ثم إن هؤلاء الناس يوصفون بالكفر أيضاً إلحاقاً لهم بوصف مجتمعاتهم الجاهلية، الخارجة عن حكم الله. وليس المجتمع إلا مجموعة أفراده، والمجتمع في عمومه جاهلي كافر، فلزم أن يكون الأصل في أفراده الكفر حتى يظهر خلاف ذلك بيقين بعد التبيُّن.

ثم يدعون مع ذلك أن هذا المنهج هو ما كان عليه الرسول ﷺ في تعامله مع من يدعوهم إلى الإسلام، فإذا استجاب له من يستجيب ودخل في دين الله حكم بإسلامه، دون مانع أن يكون أصل حكمه الكفر، كمن أبى عن قبول دعوته والدخول في الإسلام.

فكما يكون الكفر بالعناد بعد الدعوة وعدم الاستجابة فكذلك يكون بالبقاء على الأصل ولو لم تبلغه دعوة.

وهنا يقال:

أولاً: إنه لا تلازم بين التلبس ببعض أعمال الكفر الظاهرة وبين الجهل بمفهوم الشهادتين من جهة، ولا بين التلبس بذلك ولزوم تكفير المعين به من جهة ثانية.

فكل مسلم لا بد أن يكون عالماً بمدلول الشهادتين، من جهة دلالتها

على توحيد الله والالتزام المجمل بالشريعة. لكنه مع ذلك قد يجهل بعض مظاهر الشرك، أو يعمل ما هو مناقض للالتزام بالشريعة، جاهلاً أو متأولاً، من غير قصد إلى ما به الكفر على الحقيقة.

ولأجل هذا فرَّق أهل السُّنَّة بين التكفير بالعموم وتكفير المعين، واشترطوا قيام الحجة على المعين قبل تكفيره، وتبين قصده عند احتمال أن يكون فعله الظاهر مقصوداً به غير ما به الكفر، وقد يختلفون هل الحجة قائمة على معين أم أنها غير قائمة، لكنهم لا يختلفون في مبدأ اشتراط إقامة الحجة. ولم يكتفوا بمجرد العلم بمدلول الشهادتين الذي هو شرط في تحقيقها في العلم بالنواقض. كما لم يجعلوا مجرد التلبس بمظاهر الكفر كافية في الدلالة على الجهل بمدلول الشهادتين بإطلاق.

ثانياً: إنه لا تلازم أيضاً بين وصف المجتمعات بأنها مجتمعات جاهلية وبين الحكم على أفراد تلك المجتمعات بالكفر.

وذلك أن المجتمع ليس مجرد مجموعة أفراده، وإنما لا بد مع ذلك من النظر إلى ما يحكم به ذلك المجتمع، فيفرق بين مجتمع محكوم بالشريعة ومجتمع محكوم بغيرها، وهو على كل حال وصف مطابق لدار الكفر. وليس كل من كان في دار الكفر يكون الأصل فيه الكفر.

وعلى هذا؛ فمناط الحكم على الدور والمجتمعات غير مناط الحكم على الأفراد. لأن أصل الحكم على الدار أنها دار كفر أو المجتمع أنه مجتمع جاهلي كافر هو ألا تكون الشريعة هي الحاكمة، وأن تكون مظاهر الكفر هي الغالبة على الدار أو المجتمع.

وأما المعين فلا يلحق به وصف الكفر فيما يتعلق بالالتزام بالشريعة إلا بمباشرة التشريع بغير ما أنزل الله عن علم وبيِّنة، أو الرضى عمن فعل ذلك. ويستدل على ذلك في الظاهر بأمر قاطع في الدلالة، لا بمجرد عدم الإنكار في الظاهر، أو المتابعة على ما هو معصية.

وإذا كان مناط الحكم على الدار والمجتمع غير مناط الحكم على المعين علم أنه لا تلازم بينهما في ذلك.

ثالثاً: الزعم في الحكم على الناس اليوم بأن الأصل فيهم الكفر قياساً على منهج الرسول ﷺ في دعوته للمشركين قياس مع الفارق.

ذلك أن الأصل فيمن كان يدعوهم الرسول ﷺ إلى الإسلام هو الكفر، والإسلام وصف طارئ. فلزم أن يكون حكم من لم يسلم هو الشرك، إذ لا يمكن أن يحكم بإسلامه إلا من جهة اتباعه للنبي ﷺ وانتقاله عما كان عليه من الشرك. فإذا لم يقر بما جاء به النبي ﷺ فهو باق على دينه ودين قومه، فيحكم عليه بالشرك.

أما في مجتمعاتنا اليوم فإن الإسلام فيها هو الأصل، والكفر وصف طارئ. فكيف نلغي الأصل بالكلية ونقول إن الوصف الطارئ هو الأصل، ثم نزعم أن ذلك التزام بمنهج الرسول ﷺ في دعوته.

إنه لم تحصل في بلاد المسلمين ردة عامة مطلقة تستوجب سحب وصف الكفر على جميع أفرادها، وإنما الذي حصل ردة بعض أفراد الأمة وخروجهم عن الأصل الذي عليه أمتهم.

والأوفق لمن أراد الالتزام بمنهج الرسول ﷺ أن يعتبر أن الأصل في الناس اليوم في بلاد المسلمين هو الإسلام. وأن يتبين لحوق وصف الكفر بالمعين قبل الحكم عليه به. ولا يمنع إذا تحقق وصف الكفر في المعين مع تحقق الشروط وانتفاء الموانع من الحكم بكفره، ولا إشكال في الحكم له بالإسلام قبل ذلك؛ لأنه هو الأصل.

* * *

٢ ـ أما أصحاب الرأي الثاني في هذا الاتجاه فهم الذين يلتزمون بالتوقف عن وصف الكفر، كما يشترطون التبيُّن للحكم للمعين بالإسلام ولا يكتفون بمجرد الإقرار، وما يظهر من الناس من التزامهم ببعض شعائر الإسلام وخصائصه.

وحقيقة قولهم من حيث العموم هو: التوقف عن إثبات وصف الكفر للمعيَّنين ابتداء، إلا من ظهر كفره وتحققت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه، فإنهم يحكمون بكفره منضبطين في ذلك بقواعد أهل السُّنَّة فيما يتعلق بالتكفير،

لكنهم يشترطون للحكم بإسلام المعين العلم بحاله. وهل يعلم أن شهادة ألا إلٰه إلا الله تتضمن الإقرار لله بالحاكمية وأنه ملزم لذلك بالالتزام بالشريعة فيحكمون بإسلامه. أم يجهل ذلك فيتوقفون عن الحكم له بالإسلام، ثم لا يحكمون بكفره أيضاً.

والمخرج من هذا التوقف هو: أن يلتزموا بمنهج أهل السُّنَّة فيما يتعلق بمسألة ثبوت وصف الإسلام للمعين، كما التزموا به فيما يتعلق بتكفير المعين. وذلك بأن يكتفوا في إثبات وصف الإسلام للمعين بمجرد النطق بالشهادتين، أو التظاهر ببعض شعائر الإسلام وخصائصه. وأن يجعلوا هذا هو الأصل، ثم إذا علموا من حال معين أنه يجهل مدلول الشهادتين فعلاً وتحققوا منه ذلك وتبينوه نفوا عنه وصف الإسلام، بل وأثبتوا له وصف الكفر لأنه لا يمكن أن يكون مسلماً من يجهل أصل الدين، الذي هو توحيد الله تعالى والالتزام بالشريعة إجمالاً.

ثم إنا إذا نظرنا إلى أن حكمهم بعدم إسلام من نطق بالشهادتين إلا بشرط التبيُّن مبنيٌّ على احتمال أنه جاهل بمعنى الشهادتين، وليس على اليقين بذلك، علمنا أن ميلهم إلى هذا الرأي مجرد تحكم. وأن القول بعدم إسلام الناس اليوم ليس بأولى من القول بإسلامهم، بل إسلامهم وكونهم يعلمون مدلول الشهادتين هو الأصل فيهم، والجهل بمفهوم الشهادتين ـ لو سلمنا بوجوده ـ طارئ عليهم، فاعتبار الأصل هو الأصل حتى يظهر ما يخالفه في أفراد المعينين، بيقين يلغي اعتبار الأصل، ثم إنا لم نؤمر أن نعرف إسلام الناس على الحقيقة، ولا أن نشق عن صدورهم، وإنما تكفينا الظواهر، ما لم يعارضها في المعين على الخصوص معارض معتبر.

الشبهة الثانية

إشتراط حد أدنى للإسلام

أصل هذه الشبهة هو اعتبار الإيمان شيئاً واحداً وحقيقة محددة يستوي فيها جميع أفراد المؤمنين، بحيث لا تقبل الزيادة ولا النقص ومع أن هذه الشبهة هي نفس شبهة المرجئة فيما يتعلق بحقيقة الإيمان إلا أن نتيجة قول المرجئة وقول أصحاب فكرة الحد الأدنى ـ هذه ـ مختلفة إلى حد التناقض!.

وذلك أن المرجئة لما رأوا أنه لا يمكن تحديد أعمال هي الحد المشروط لثبوت وصف الإسلام للمعين نفوا أن يكون العمل بالكلية داخلاً في أصل الدين.

وأما أصحاب فكرة الحد الأدنى فإنهم لما رأوا أن الالتزام بالعمل الظاهر داخل في أصل الدين جعلوه مناطاً لثبوت وصف الإسلام للمعين. والتزموا ألا يحكموا لأحد بالإسلام إلا بتحقق حد أدنى من العمل الظاهر، فكان لا بد تبعاً لذلك أن يحددوا العمل المشروط في أصل الدين وفي ثبوت وصف الإسلام للمعين. وكان لا بد أيضاً من منهج يتبعونه في معرفة تحقق ذلك الحد فيما يتعلق بكل معين يحكمون بإسلامه.

وأصل الخطأ والضلال ـ عند كلا الاتجاهين ـ فيما يتعلق بحقيقة الالتزام بالعمل الظاهر ـ وكونه داخلاً في أصل الدين أنهم لم يفرقوا بين جنس العمل وآحاده. فالالتزام الظاهر بالعمل شرط في تحقيق أصل الدين

من حيث الجنس والجملة، ونتيجة ذلك أن من ارتكب بعض الكبائر ـ مع بقاء التزامه بجنس العمل لا سيما الصلاة ـ لا يكفر؛ لأنه لم ينقض أصل التزامه بالعمل الظاهر بذلك. لكن ليس معنى ذلك أيضاً أن إيمانه ثابت لم ينقص. بل الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، لكنه لا ينتقض وينتفي إلا بالكفر.

لكن كلا الاتجاهين ـ لمَّا لم يلتزموا بهذا الأصل ـ تناقضوا فيما يتعلق بحكم مرتكب الكبيرة، فذهب المرجئة إلى أن إيمانه لا ينقص بذلك، ثم رتبوا على ذلك أنه لا يكفر لو ترك العمل بالكلية. وذهب أصحاب فكرة الحد الأدنى إلى التكفير بالإصرار على الكبيرة؛ لأنهم مع اختلافهم في النتائج مجمعون على أصل واحد، وهو أن الإيمان إذا ذهب بعضه لم يبق منه شيء.

ومما قاله أصحاب فكرة الحد الأدنى في هذا المجال ـ والقول هنا لشكري مصطفى ـ: (إنه لو كان يفترض لكي تنبت شجرة ما من الأرض عدة فروض مثل: وجود أرض صالحة للزراعة، ووجود بذرة للنبات صالحة، ووجود ماء صالح للري، ووجود الهواء الذي لا تنبت الشجرة إلا به، هذه كلها لو كانت مثلاً فروضاً لإحداث عملية الإنبات فإن غياب واحد منها كاف لعدم حدوث الإنبات؛ أي: أن وجود كل هذه الفروض شرط في حدوث عملية الإنبات.

وكذلك الفرائض أو التكاليف الشرعية، لا بد أن تكون شرطاً في وجود الإيمان، وإن غياب فرض واحد كاف لغياب الإيمان كله)[1].

والعلة في التكفير عندهم بترك الفريضة ـ كما في هذا المثال ـ أنها من حقيقة الإيمان وماهيته التي لا يتصور أن تنقص. بل يلزم عن تخلف بعض أجزاء الحقيقة التي تصوروها للإيمان تخلف الإيمان بالكلية.

* * *

---

(١) «التكفير والهجرة وجهاً لوجه»، رجب مدكور (ص٦٨ ـ ٦٩).

شبهات أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام:

أوضح من يمثل هذا الاتجاه في الفكر الإسلامي المعاصر هم من يسمون أنفسهم (جماعة المسلمين) وهم من يطلق عليهم إعلاميّاً (جماعة التكفير والهجرة). وينصب منهجهم هنا على محاولة وضع حد أدنى للالتزام الظاهر، يكون شرطاً لتحقيق وصف الإسلام وثبوته للمعيَّن.

وقد انتهوا إلى القول بأن الفرائض هي الحد الأدنى للإسلام، وأن الالتزام بها شرط لثبوت وصف الإسلام للمعين.

وهم يبنون أصل فكرتهم في كون الفرائض هي حد الإسلام الأدنى على المعنى اللغوي للفرض، الذي يقولون: إنه بمعنى اللازم والواجب. وما كان لازماً للعبادة وواجباً فيها فهو شرط في تحقيقها. وما كان شرطاً في تحقيق شيء كان عدمه كافياً في عدم المشروط بالكلية.

يقول شكري مصطفى في ذلك: (إنه لا شيء مما فرضه الله علينا في عبادته إلا وهو شرط فيها، إذ لو أمكن أن يعبد بغيره لما جاز أن يفرض لا عقلاً ولا لغة علينا، ما دامت عبادته هي كل ما فرض علينا، فإن الفرض هو الواجب الذي لا بد منه. فكيف يفرض ما منه بد. وما تكون العبادة بفعله أو تركه. وليس أمر العبادة بدعاً في أن الفرض فيها شرط لحدوثها، بل ذلك بديهي وواقع في كل ما خلقه الله تعالى وأمر به، وبلا استثناء، وأنه ليس عند العقلاء شيء واحد يمكن تركه وفعله بغير ضرر ثم يفرضونه في نفس الوقت، وإن العقل والشرع كليهما قد فرقا فرقاً نوعيّاً بين الفرائض والنوافل. كل ذلك سواء في السنة الدائرة أو المعاملات الجارية أو البديهيات المتعارف عليها)[1].

وقولهم بأن الفرض شرط في تحقيق العبادة، وأن العبادة لا تتحقق إذا ترك أحد شروطها هو معنى ما سبق بيانه من قولهم وشبهتهم في حقيقة الإيمان، وأنه شيء واحد إذا ذهب بعضه ذهب كله. وعلى كل حال فغاية هذا الاستدلال أنه دعوى بأن جميع الفرائض شرط للنجاة في الآخرة، ولثبوت

---

(١) «التوسمات ـ مخطوط» (٣/ ٣٢).

وصف الإسلام في الدنيا، وليس دليلاً لذاته. بل هو يطلب دليلاً عليه، وهذه الدعوى مبنية على معنى الفرض عندهم. لا كما هو في حكم الشريعة، فإنهم قاسوا الفرض في الشريعة على الشرط الذي لا يتحقق المشروط إلا به، كما في مثالهم السابق.

والحقيقة أن الإيمان الذي يتكلمون عنه هو إيمان تصوري مطلق، لا وجود له في الواقع؛ لأن الناس يختلفون في التكليف بحسب ما يبلغهم من الحجة الرسالية، وبحسب قدراتهم، فكيف نجعل تحقيق الإيمان متوقفاً على الالتزام بجميع الفرائص، مع أن الإنسان قد يموت وهو يجهل بعض الفرائض، أو لم يعملها لعجزه عن ذلك مثلاً.

وقد أفاض شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان فساد هذه الشبهة فقال: (إذا قال المعترض: هذا الجزء داخل في الحقيقة وهذا خارج من الحقيقة. قيل له: ماذا تريد بالحقيقة؟ فإن قال: أريد بذلك ما إذا زال صار صاحبه كافراً. قيل له: ليس للإيمان حقيقة واحدة مثل حقيقة مسمى (مسلم) في حق جميع المكلفين في جميع الأزمان بهذا الاعتبار. مثل حقيقة السواد والبياض. بل الإيمان والكفر يختلف باختلاف المكلف وبلوغ التكليف له، وبزوال الخطاب الذي به التكليف ونحو ذلك.

وكذلك الإيمان والواجب على غيره مطلق، لا مثل الإيمان الواجب عليه في كل وقت، فإن الله لمَّا بعث محمداً رسولاً كان الواجب على الخلق تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، ولم يأمرهم حينئذ بالصلوات الخمس، ولا صيام شهر رمضان، ولا حج البيت، ولا حرَّم عليهم الخمر والربا ونحو ذلك. ولا كان أكثر القرآن قد نزل، فمن صدقه حينئذ فيما نزل من القرآن وأقر بما أمر به من الشهادتين وتوابع ذلك كان ذلك الشخص حينئذ مؤمناً تام الإيمان الذي وجب عليه، وإن كان ذلك الإيمان لو أتى به بعد الهجرة لم يقبل منه، ولو اقتصر عليه لكان كافراً.

قال الإمام أحمد: كان بدء الإيمان ناقصاً فجعل يزيد حتى كمل، ولهذا قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: ٣].

وأيضاً؛ فبعد نزول القرآن وإكمال الدين إذا بلغ الرجل بعض الدين دون بعض كان عليه أن يصدق ما جاء به الرسول جملة، وما بلغه تفصيلاً، وأما لم يبلغه ولم يمكنه معرفته فذاك إنما عليه أن يعرفه مفصلاً إذا بلغه.

وأيضاً: فالرجل إذا آمن بالرسول إيماناً جازماً ومات قبل دخول وقت الصلاة أو وجوب شيء من الأعمال مات كامل الإيمان الذي وجب عليه، فإذا دخل وقت الصلاة فعليه أن يصلي، وصار يجب عليه ما لم يجب عليه قبل ذلك، وكذلك القادر على الحج والجهاد يجب عليه ما لم يجب على غيره من التصديق المفصل والعمل بذلك.

فصار ما يجب من الإيمان يختلف باختلاف حال نزول الوحي من السماء، وبحال المكلف في البلاغ وعدمه، وهذا مما يتنوع به نفس التصديق ويختلف حاله باختلاف القدرة والعجز وغير ذلك من أسباب الوجوب وهذه يختلف بها العمل أيضاً.

ومعلوم أن الواجب على كل من هؤلاء لا يماثل الواجب على الآخر. فإذا كان نفس ما وجب من الإيمان في الشريعة الواحدة يختلف ويتفاضل... فمن المعلوم أن بعض الناس إذا أتى ببعض ما يجب عليه دون بعض كان قد تبعض ما أتى به فيه من الإيمان كتبعض سائر الواجبات.

يبقى أن يقال: فالبعض الآخر قد يكون شرطاً في ذلك البعض وقد لا يكون شرطاً فيه[1]، فالشرط كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه. أو آمن ببعض الرسل وكفر ببعضهم.

كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴿١٥١﴾﴾ [النساء: ١٥٠، ١٥١].

---

(١) أصحاب فكرة الحد الأدنى هؤلاء يجعلون سائر الواجبات والفرائض من القسم الأول، بحيث تكون كل فريضة شرطاً في قبول جميع الفرائض، بينما الحق خلاف ذلك بإجماع سلف الأمة وأئمتها، فإن ما هو شرط من أصل الدين من الالتزام الظاهر. هو العمل من حيث الجملة، وليس كل فريضة لذاتها.

وقد يكون البعض المتروك ليس شرطاً في وجود الآخر ولا قبوله. وحينئذ فقد يجتمع في الإنسان إيمان ونفاق. وبعض شعب الإيمان وشعب الكفر[1]. . .)[2].

وبهذا التحليل لهذه القضية تبطل فكرة حد الإسلام الأدنى من الالتزام الظاهر من أساسها، سواء بالنظر إلى حال المكلف واختلاف الواجب في حقه، لأجل اشتراط قيام الحجة وإمكان الالتزام به على التفصيل، أو بالنظر إلى نفس الواجبات وكونها ليست لازمة لبعضها بإطلاق. لكن لا بد مع ذلك من معرفة أدلتهم النقلية التي أسسوا عليها هذه القاعدة.

* * *

١ ـ من ذلك قولهم: إنه قد ورد الأمر بقتال من ترك بعض الفرائض، كما في قول النبي ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله تعالى**». متفق عليه[3].

وعندهم أن المسلم لا يُقاتَل، وإنما يكون القتال للكافر. فالفرائض على هذا هي الحد الأدنى للإسلام.

يقول شكري في ذلك: (إن الحد الأدنى للإسلام الذي لا يصح إسلام بدونه هو: مجموع الفرائض التي افترضها الله، والتي ثبت على سبيل القطع أنها فرائض، من ضيَّع منها فرضاً بغير عذر فمات مصرّاً عليه غير تائب مات على أقل من الحد الأدنى للإسلام. وذلك فضلاً عن أنه أمر بديهي عقلاً وشرعاً، فقد جعله الله (الحد الأدنى) فرضاً على عباده، ومعنى أن الله جعله فرضاً على عباده أنهم يطيقونه، ويطيقونه كلهم أعلاهم وأدناهم، ويقول الله ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

---

(١) لما لم يلتزم هؤلاء بهذه القاعدة جعلوا الكفر مرتبة واحدة، ونفوا أن يكون هناك كفر دون كفر، وأن يجتمع بعض شعب الكفر مع بعض شعب الإيمان. وسيأتي تفصيل ذلك.

(٢) «مجموع الفتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٥١٨/٧ ـ ٥٢٠).

(٣) رواه البخاري، كتاب الإيمان (٢٥)، ورواه مسلم، كتاب الإيمان (٢٢).

فثبت من ذلك أن الفرائض هي الحد الأدنى الذي يطيقه كل الناس، ثم لم يكتف بذلك بل أمر بقتال من ضيَّع شيئاً منها كما هو ثابت. . . وهذا أقطع دليل على أن كل أحد من الناس يطيقه، وإلا ما أمر بقتال عليه، وعلى أنه الحد الأدنى من الإسلام، إذ لو كان الحد الأدنى من الإسلام أقل منه لما فرض القتال عليه، إذ كيف نقاتل مسلماً لم يزل على قاعدة الإسلام لم يتعدها!)[١].

ومما يستدلون به على أن من أمرنا بقتاله على ترك الفرائض لا بد أن يكون كافراً، مفهوم الحصر في قول النبي ﷺ: **«لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»**[٢].

قالوا: فمن لم يكن ثيباً زانياً أو قاتل نفس وأمرنا مع ذلك بقتاله فلا يكون إلا كافراً.

ونفس الإشكال الذي حصل لهؤلاء قد حصل للخوارج الأوائل (حيث أنكروا على علي بن أبي طالب قتاله لأهل الجمل، ونهيه عن اتباع مدبرهم، والإجهاز علي جريحهم، وغنيمة أموالهم وذراريهم، وكانت حجة الخوارج أنه ليس في كتاب الله إلا مؤمن أو كافر، فإن كانوا مؤمنين لم يحل قتالهم، وإن كانوا كفاراً أبيحت دماؤهم وأموالهم وذراريهم، فأجابهم ابن عباس بأن القرآن يدل على أن عائشة أم المؤمنين، وبيَّن أن أمهات المؤمنين حرام. فمن أنكر أمومتها فقد خالف كتاب الله، ومن استحل فرج أمه فقد خالف كتاب الله. وموضع غلطهم ظنهم أن من كان مؤمناً لم يبح قتاله بحال)[٣].

وأصل اللبس الذي حصل لأصحاب هذا الفكر هنا أنهم لم يفرقوا بين حقيقة كل من القتل والقتال والمقصود من كل منهما.

---

(١) «التكفير والهجرة وجهاً لوجه»، رجب مدكور (ص٤٩).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الديات (٦٨٧٨)، ومسلم، القسامة (١٦٧٦)، وأبو داود، كتاب الحدود (٤٣٥٢)، والترمذي، كتاب الديات (١٤٠٢)، والنسائي، تحريم الدم (٤٠١٦).

(٣) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (١٩/ ٨٩).

فالقتل حد شرعي لا يكون إلا في الثلاثة المذكورة في الحديث وهي: حد الزنا من المحصن، وحد القصاص بالقتل للقاتل، وحد الردة عن الإسلام[1].

وأما القتال فهو مشروع لإقامة الدين ودرء الفتنة. ولا يلزم منه ولا بد قتل المعين. بل الكفار إنما يقاتلون بعد إبلاغهم الحجة ورسالة الإسلام، ليذعنوا لحكم الله، ولا يكون منهم فتنة وصد عن سبيل الله، فإن تحقق منهم ذلك ولو لم يسلموا رفع عنهم السيف، وهذا هو معنى قول الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]. وليس المقصود بالفتنة هنا الشرك بإطلاق، كما أنه ليس المقصود بالدين كله جملة الفرائض التي هي حد الإسلام كما يقول هؤلاء، وليس كل قتال مشروع لا بد أن يكون للكفار، بل قد شرع قتال البغاة، وأمر الرسول ﷺ بقتال الخوارج مع أنهم مسلمون.

وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه إذا سئل عنهم أكفار هم؟ يقول: من الكفر فروا. ويقول عنهم: إخواننا بغوا علينا[2].

وقد قاتل الصحابة بعضهم بعضاً متأولين، ولم يكفِّر بعضهم بعضاً. بل قد أمر الله إذا تقاتلت طائفتان من المؤمنين أن نصلح بينهما، وإذا بغت إحداهما على الأخرى أن نقاتل الطائفة الباغية مع أنها طائفة من المسلمين فقال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾﴾ [الحجرات: ٩]. فكيف يقال مع كل هذا: إنه لا يقاتل إلا من كان كافراً؟

---

(١) ما ورد من قتل شارب الخمر في الرابعة منسوخ بهذا الحديث وغيره. وقد استوعب الكلام في هذه المسألة وتحقيقها الإمام ابن حجر رحمه الله في «فتح الباري» (١٢/ ٧٥ ـ ٨١).

(٢) انظر: «جامع الأصول»، لابن الأثير (١٠/ ٧٨ ـ ٧٩).

وعلى هذا؛ فهم الأئمة للحديث الذي استدل به هؤلاء، وبينوا أنه لا علاقة بين المقاتلة والقتل كما قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: (ليس القتال من القتل بسبيل، قد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله)[1].

ويقول الإمام ابن دقيق العيد رَحِمَهُ اللَّهُ: (لا يلزم من إباحة المقاتلة إباحة القتل؛ لأن المقاتلة مفاعلة تستلزم وجود القتال من الجانبين، ولا كذلك القتل)[2].

٢ ـ ومن أدلتهم على فكرة الحد الأدنى للإسلام ما يسمونه بدليل البيعة. وملخصه: أن الرسول ﷺ كان يبايع أصحابه على الالتزام بالفرائض وترك المحرمات، ومعناه أنه لا بد من ذلك لتحقيق الحد الأدنى من الإسلام. وإلا فلم يبايع على ذلك الرسول ﷺ. لا معنى لذلك كما يقولون إلا أنها شرط في بقاء وصف الإسلام، وأن انتفاء بعضها نقض للبيعة؛ لأنه لا بد من التسليم بأمر الله كله.

يقول شكري: (ها هي ذي بيعة النساء التي بايع على مثلها الرجال بيعة العقبة الأولى مدونة في كتاب الله تعالى، مشترط فيها ألا يشركن بالله شيئاً، والتي منها المحرمات قطعاً. ولا يعصين محمداً في معروف والتي منها الفرائض قطعاً... بل نشهد أن رسول الله ﷺ إنما كان يبايع الناس على شرائع الإسلام، وأنه لو جاز أن يبايع على ترك فريضة أو على فعل محرم لما جاز أن تسمى فريضة ولا محرماً أصلاً... نريد أن نقول أن التسليم لله تعالى لا يتجزأ، وأننا لا نقبل من الناس في دخولهم جماعة الحق وإن تأخر دخولهم إلا الاعتراف الكامل بألوهية الله، والسمع والطاعة، والبيعة الكاملة، والتمادي في طاعة الله في كل جديد يعلمون أنه من أمر الله، ومن خلال الجماعة المسلمة وتحت إمامها)[3].

---

(١) «فتح الباري»، لابن حجر (٧٦/١).

(٢) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(٣) «التوسمات ـ مخطوط» (٩/٣).

ويقال في الرد على هذا الاستدلال:

أولاً: صحيح أن الرسول ﷺ كان يبايع أصحابه على الالتزام بالواجبات وترك المحرمات. وصحيح أن الالتزام الظاهر بالعمل لا بد منه لتحقيق أصل الدين. لكن من خالف في بعض الأعمال فترك فريضة ـ عدا الصلاة ـ أو ارتكب محرماً هل معنى ذلك أن التزامه قد انتقض؟ هذا ما يريدون أن يصلوا إليه. ولذلك فهم يعلقون وصف الكفر بمجرد المخالفة بالعمل الظاهر فيما يتعلق بشيء من الحد الأدنى للإسلام عندهم، وليس عندهم أي اعتبار لكون الإيمان يزيد وينقص، أو أن بعض المخالفات قد تكون كفراً دون كفر، فالإيمان مرتبة واحدة، والكفر كذلك مرتبة واحدة، ويلزم من هذا التكفير بالمعصية.

يقول شكري: (الإصرار على المعصية هو نية عدم التوبة منها وإظهار ذلك هو إعلان نية ألا يتوب قولاً أو فعلاً. وهذا كفر صريح في اعتبار الجماعة المسلمة يقتضي فلق الهام وقطع الرقاب، فكل من أظهر إصراراً على معصية بينة من معاصي الله بقول أو فعل فإن للجماعة المسلمة حرية أن تستأصله منها وتطهر نفسها منه تطهيراً)[1].

ثانياً: نفس الدليل الذي ساقوه وهو دليل البيعة يدل على نقيض مقصودهم. فقد ورد في صحيح البخاري عن عبادة بن الصمت رضي الله عنه قال: (كنا عند النبي ﷺ فقال: «**أتبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تزنوا ولا تسرقوا؟** وقرأ آية النساء[2]... **فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من أمره شيئاً فعوقب به فهو كفارة له، ومن أصاب منها شيئاً من ذلك فستره الله فهو إلى الله، إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له**»)[3].

---

(١) «التكفير والهجرة وجهاً لوجه»، رجب مدكور (ص١٥٥).

(٢) أي: آية النساء وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [الممتحنة: ١٢].

(٣) رواه البخاري، كتاب التفسير (٤٨٩٤).

فها هو النبي ﷺ يبايع أصحابه على الالتزام ببعض الفرائض وترك بعض المحرمات، ثم يخبر أن من وفى بالبيعة فأجره على الله، وأما من أصاب من ذلك شيئاً؛ أي: خالف. (أي: من الأشياء التي توجب الحد)[1] فعوقب به فهو كفارة له. ولم يقل إنه كفر وزال عنه وصف الإسلام لعدم وفائه بالبيعة. ثم قال عن جزائه في الآخرة إنه تحت مشيئة الله: «**إن شاء عذبه وإن شاء غفر له**». ولو كان كافراً لم يغفر له، ولم يكن تحت المشيئة.

* * *

أثر هذا القول على ثبوت وصف الإسلام للمعيَّن:

التزم أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام ألا يحكموا للمعين بالإسلام بمجرد الإقرار أو ما يقوم مقامه، واشترطوا تبين حد الإسلام قبل الحكم به للمعين. واشتراطهم ذلك ليس لازماً لأصل فكرتهم في الحد الأدنى. بل كان يمكنهم أن يحكموا للمعين بالإسلام بمجرد الإقرار، وأن يفترضوا في المعين أنه سيلتزم بالحد الأدنى من الالتزام الظاهر. ثم إذا لم يحقق ذلك بتركه لفريضة أو ارتكابه لمحرم وإصراره على ذلك حكموا بردته، على وفق منهجهم في التكفير بالمعصية. ولو فعلوا ذلك لم يناقضوا مذهبهم في اشتراط تحقيق الحد الأدنى لثبوت وصف الإسلام للمعين، ولكفى خطؤهم في التكفير بالمعصية، دون أن يخطئوا أيضاً باشتراط تبين حد الإسلام الأدنى عندهم.

لكنهم قالوا: إن الإقرار لا يكفي لثبوت وصف الإسلام؛ لأنه مجرد دعوى، ولا بد مع الدعوى من بينة هي تحقيق حد الإسلام حتى يبنى الحكم للمعين بالإسلام على يقين.

يقول شكري في ذلك: (إن الرجل الذي تقاتله الجماعة المسلمة ليشهد شهادة الحق؛ أي: يتلفظ بها هو قبل أن يتلفظ بها حلال الدم والمال. فإن قالها فهو بتلفظه بها قد أعلن قبوله للإسلام ودخوله فيه إعلاناً وادعاء منه، لا يزيد على ذلك ولا يمكن أن ينقص.

(١) «فتح الباري» (٨/ ٦٤٠)، وانظر: «التمهيد» لابن عبد البر (٢٣/ ٢٦٨).

نعم؛ إن في طيات شهادة الحق الإسلام كله، ولكن التلفظ بها ليس هو الإسلام. وإنما هو إعلان قبوله الإسلام، فإذا لمست الفرق بين المعنيين عرفت أن التلفظ بالشهادتين حين المقاتلة عليها هي كأي دعوى، لم يقم الدليل على كذبها أو صحتها، بل إن قائلها كافر لا تقبل دعواه بحال. فثبت من ذلك عقلاً وشرعاً أن مجرد ادعائه الدخول في الإسلام لا يثبت له دخولاً عندنا فيه ولا الحكم له بذلك.

فهي دعوى كأي دعوى لم تأت البينة لتثبت صدقها. وعليه فلا يحكم بإسلامه، ولم تأت بينة تثبت كذلك كذبها، فلا يحل دمه وماله فأصبح الممكن في ذلك هو قيام البينة تصديقاً أو تكذيباً)[1].

ولكن: إذا كان الإقرار مجرد دعوى لا تكفي لثبوت وصف الإسلام للمعين فهل هو غير معتبر عندهم بالكلية؟

يقولون: إن الإقرار لا يكفي لثبوت وصف الإسلام، لكنه يكفي لعصمة الدم لحين التبيُّن عن حال المعين، واختبار تحقيقه للحد الأدنى الذي هو مناط الحكم له بالإسلام.

يقول شكري في ذلك: (إن قال قائل: ما الذي استفاده المقاتل على قول لا إلٰه إلا الله بقولته لا إلٰه إلا الله ما دمنا لم نحكم بإسلامه بعدها وعلام إذن كنا نقاتله؟. فالإجابة على ذلك ـ كما قررت الشريعة ـ نقول ببساطة:

١ ـ إن الذي استفاد هو عصمة دمه وماله حتى حين، وذلك استناداً مباشراً إلى قوله ﷺ: «... **فإن قالوها فقد عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحقها**».

٢ ـ أما لماذا نقاتلهم؟ فإننا نقاتلهم على دين الإسلام كله ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩] وهو التلفظ بكلمة الحق + حقوق هذه الكلمة وذلك بنص النبي ﷺ ـ فذلك هو الإسلام ـ فقط إننا في المعركة وأثناء القتال لا يمكننا أن نتعرف إلا على الكلمة فنعصم بها دماءهم وأموالهم حتى حين ـ يعني: حين التبيُّن ـ وذلك هو ما نصت عليه الآية الشريفة من سورة النساء التي سبق أن ذكرناها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا

---

(١) «التكفير والهجرة وجها لوجه»، رجب مذكور (ص١٠٧ ـ ١٠٨).

﴿... ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟...﴾ [النساء: ٩٤][1].

وادعاؤهم هنا أن عصمة الدم والمال بالإقرار بالإسلام لا تستلزم ثبوت وصف الإسلام، وإنهما أمران متغايران، ادعاء باطل وتفريق بينهما من غير حجة ولا برهان. ويكفينا هنا بيان عدم دلالة ما استدلوا به على دعواهم.

فأما قول الرسول ﷺ: «... **فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام**»[2]؛ فالمراد أن من نطق بالشهادتين فقد أسلم وعصم دمه وماله بإسلامه. وإلا فلماذا تعصم دماؤهم وأموالهم إلا بحق الإسلام مع أنهم غير مسلمين؟ وكيف يؤاخذ بحق الإسلام من ليس مسلماً؟

ويبين ذلك أيضاً: أن قول الرسول ﷺ في الحديث: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إلٰه إلا الله...**» الحديث. خاص بالمشركين في جزيرة العرب، وليس عامّاً في كل مشرك. فإن الغاية من الجهاد هي خضوع الناس لحكم الله إن لم يسلموا وبقوا على شركهم، إلا في جزيرة العرب، فإنه لا يُقر فيها أحد على الشرك، وهذا الحديث هو تحقيق ما جاء من أمر الله لرسوله بقتال المشركين بعد انقضاء عهده معهم وانسلاخ الأشهر الحرم. وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾﴾ [التوبة: ٣ ـ ٥].

ولذلك أمر الرسول ﷺ في آخر حياته بإخراج المشركين من جزيرة العرب. ففي الحديث المتفق عليه من رواية ابن عباس رضي الله عنهما: أنه ﷺ أوصى

(١) المرجع السابق (ص١٠٨ ـ ١٠٩).

(٢) متفق عليه، وسبق تخريجه قريباً.

عند موته بثلاث ومنها: «**أخرجوا المشركين من جزيرة العرب**»[1]. وعند مسلم من رواية عمر رضي الله عنه: أنه سمع الرسول ﷺ يقول: «**لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع فيها إلا مسلماً**»[2].

وفي «الموطأ» عن ابن شهاب: أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يجتمع دينان في جزيرة العرب**». قال مالك: قال ابن شهاب: ففحص عن ذلك عمر بن الخطاب حتى أتاه الثلج واليقين أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يجتمع دينان في جزيرة العرب**» فأجلى يهود خيبر[3].

وكل هذا مما يدل دلالة قاطعة على أن المراد بالحديث أن من نطق بالشهادتين عصم دمه وماله لأجل إسلامه؛ لأنه لا يقبل منه إلا ذلك. فالحديث إذن بلفظه وسياقه يدل على خلاف ما فهموا منه.

وأما ما فهموه من آية النساء وهي قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ...﴾ [النساء: ٩٤]. من أن المراد بذلك الأمر بالتبيُّن عن حال المعين مما يقتضي عدم الجزم له بحكم الإسلام فذلك ما تدل الآية نفسها في آخرها على بطلانه.

وكمال الآية هو قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ٩٤].

وفيها نهي صريح عن نفي وصف الإسلام عمن تظاهر بأي من شعائر الإسلام كالسلام مثلاً.

وفي الحديث المتفق عليه عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول هذه الآية قال: (لقي ناس من المسلمين رجلاً في غنيمة له فقال السلام عليكم، فأخذوه

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجزية والموادعة (٢٧١٦).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد (١٧٦٧).

(٣) الموطأ، باب ما جاء في إجلاء اليهود عن المدينة (٢/ ٨٩٢ ـ ٨٩٣).

وأخذوا تلك الغنيمة فنزلت: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤]). وفي رواية الترمذي: (ما سلَّم عليكم إلا ليتعوذ منكم)[١]. وهؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم لم يخالفوا في أنه يثبت وصف الإسلام بالإقرار أو ما يقوم مقامه، لكن ظنوا أنه إنما قالها متعوذاً منهم، فتأولوا وقتلوه على ظن أنه مشرك، وأنه يخدعهم بالسلام، فأمرهم الله بالتثبت وعدم التسرع وقتل الناس بالظنون.

فالآية صريحة في أن من أظهر شيئاً من شعائر الإسلام حكم بإسلامه، ولهذا نهى الله المؤمنين أن ينفوا الإيمان عمن تحقق فيه ذلك، ولازم ذلك أن يحكموا بإسلامه إبتداءً؛ لأنه لا دليل قاطع على عدم اعتبار إقراره. ومجرد الشك في أنه قد يكون متعوذاً لا يكفي في نفي وصف الإسلام عنه.

يقول الإمام الشوكاني في معنى الآية: (والمراد هنا: لا تقولوا لمن ألقى بيده إليكم واستسلم لست مؤمناً، فالسلم والسلام كلاهما بمعنى الاستسلام، وقيل: هما بمعنى الإسلام؛ أي: لا تقولوا لمن ألقى إليكم الإسلام؛ أي: كلمته وهي الشهادة لست مؤمناً. وقيل: هما بمعنى التسليم الذي هو تحية أهل الإسلام؛ أي: لا تقولوا لمن ألقى إليكم التسليم فقال: السلام عليكم: لست مؤمناً، والمراد نهي المسلمين عن أن يهملوا ما جاء به الكافر مما يستدل به على إسلامه، ويقولوا: إنه إنما جاء بذلك تعوذاً وتقية)[٢].

ومن كل هذا يتضح أنه لو كان معنى التبيُّن في الآية ما قالوه لتعارض أول الآية وآخرها، فكان أولها آمراً باختبار حال من أظهر الإسلام وعدم الحكم بإسلامه إلا بعد التبيُّن، ولكان آخرها ناهياً عن نفي وصف الإسلام عمن أظهر الإسلام والأمر بعدم اعتبار مجرد الشك في أن من يفعل ذلك إنما يفعله تعوذاً.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، تفسير سورة النساء، باب ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (٨/ ٢٥٨)، وأخرجه مسلم في: كتاب التفسير، برقم (٣٠٥٢)، ورواية الترمذي في كتاب التفسير، باب: ومن سورة النساء رقم (٣٠٣٣).

(٢) «فتح القدير»، الإمام الشوكاني (١/ ٥٠١).

وهذا كافٍ في بيان أنه ليس لهم على التبيُّن الذي يقولون به دليل معتبر، وأنه أمر محدث.

* * *

كيف يكون التبيُّن عندهم؟

بعدما قرروا أن مجرد الإقرار لا يكفي لثبوت وصف الإسلام للمعين وأنه مجرد ادعاء. أرادوا أن يكون لهم منهج يتحقق به استيفاء حد الإسلام، وطريقة يحكمون بها للمعيَّنين بالإسلام.

وكانت النتيجة أنهم ابتدعوا أمراً آخر لثبوت وصف الإسلام للمعين وهو اشتراط أن يكون المعين ضمن الجماعة الإسلامية التي تستوفي حد الإسلام، بحيث لا يمكن أن يعيش فيها من يظهر الإسلام وهو لا يؤدي حقوقه؛ لأن من لم يؤد حقوق الإسلام في المجتمع المسلم يحكم بردته وقتله.

يقول شكري: (إن من ينسب نفسه إلى الإسلام في هذه المجتمعات بقولة أو شعيرة لا نضمن منه استيفاء حقوق (لا إلٰه إلا الله) ولا حقوق الإسلام كحد أدنى، والغالب العام هو أنه يضيع بعضها أو كلها ولا يعرف خلاف ذلك منه، ولا أحد يؤدي حقها إلا مستوى خاص أو متدين زائد، وأصبحت قولة لا إلٰه إلا الله أو فعل شعيرة من شعائر الإسلام ليست برهاناً كافياً على أن صاحبها مسلم ولا تدل عليه، ولا تنتقل خطوة واحدة عن كونها ادعاء للإسلام يحتاج إلى بينة، إن إثباتاً وإن نفياً؛ فالانتساب للجماعة الإسلامية أو الدولة الإسلامية شرط يقيني لازم في إيجاب الحكم بإسلام من يدعي الإسلام بقولة أو شعيرة)[1].

ولكن بعد أن يقرروا هذه القاعدة النظرية التجريدية يواجههم الواقع بأن تلك الجماعة التي لها سلطان تستطيع به استيفاء حد الإسلام غير موجودة. فما الحل؟ هل نرجئ الحكم للناس بالإسلام مطلقاً حتى تقوم هذه الجماعة وتتحقق في الواقع أم ماذا؟.

---

(١) «التكفير والهجرة وجهاً لوجه»، رجب مدكور (ص١٧٩ ـ ١٨٠).

لقد توصلوا إلى أن شرط وجود المعين ضمن جماعة مسلمة تستوفي حد الإسلام لا بد من توسيعه حتى يشمل واقعاً ليست فيه تلك الجماعة. فكانت النتيجة أن قالوا: إنه يكفي لثبوت وصف الإسلام للمعين السعي لإقامة تلك الجماعة.

يقول شكري: (إن الادعاء بالدخول في الإسلام وإظهار الانتماء إليه بقولة أو شعيرة لا يكفي بمفرده للحكم بإسلام المتلبس به إلا بشرط انتمائه للجماعة الإسلامية.

والآن لا توجد هذه الجماعة، ولا يوجد إلا الادعاء المصاحب لقولة أو شعيرة، فمقتضيات الحكم إذن ـ بناء على ذلك ـ غير موجودة داخل زمان تلك المجتمعات الإسلامية.

ولكن في الحقيقة لو تمعنا في مدلول ذلك الشرط الثاني وهو (وجود الجماعة المسلمة) لعلمنا الآتي: أنه خارج عن تكليف المسلم بمفرده وأنه غير مسؤول عن وجوده، ولكنه مسؤول فقط عن السعي لإيجاده عن طريق إنكار المنكر والسعي لتغييره يداً ولساناً وقلباً، وهذا الأخير بالذات (قلباً) لأنه الحد الأدنى للإسلام، وهو ما يجب أن نحاسب الناس عليه)[1].

وحين نصل إلى هذا الحد من فكر هذه الجماعة ندرك مدى التناقض والاضطراب في منهجهم وأصولهم.

فأولاً: كانت الجماعة المسلمة ذات السلطان شرطاً لثبوت وصف الإسلام بمجرد التظاهر بأي شعيرة من شعائر الإسلام. ثم أصبح السعي لإقامة تلك الجماعة وأدناه إنكار المنكر بالقلب.

وهنا يقال للرد عليهم:

إذا كان الالتزام بالفرائض فريضة فريضة شرطاً لثبوت وصف الإسلام، وكان لا يمكن استيفاء ذلك في حال غياب الجماعة المسلمة فإنه يلزمهم أن الالتزام بالفرائض ليس داخلاً في حد الإسلام؛ لأنه لا يمكن استيفاؤه في هذه

---

(١) المرجع السابق (ص١٨١ ـ ١٨٢).

الحالة، لعدم وجود الجماعة ذات السلطة التي تستوفي ذلك، وما لا يمكن استيفاؤه كيف يكون مناطاً للحكم للمعين بالإسلام؟

وإن قالوا: يكفي في التبيُّن في هذه الحالة معرفة حال المعين من جهة كفره بالطاغوت فإنهم يلزمون بأنه ليس كل من كفر بالطاغوت لا بد أن يكون مستوفياً لحد الإسلام الذي زعموه بمجرد ذلك؛ لأن الالتزام بالفرائض أعم من مجرد الكفر بالطاغوت.

فإن قالوا الأصل فيمن كفر بالطاغوت وتحققنا منه ذلك التزام الفرائض، ثم إذا ظهر عدم التزامه بأي فريضة حكمنا بردته. قيل: ولماذا لا تقولون فيمن أظهر بعض شعائر الإسلام إن الأصل فيه الالتزام بحد الإسلام، فإن خالف في ذلك حكمتم بردته. وما الفرق بين الأمرين؟ فلزمهم إما أن يقولوا إنه يكفي في ثبوت وصف الإسلام مجرد الإقرار أو ما يقوم مقامه، وإما أن يتناقضوا إن بقوا على قولهم.

والخلاصة: أنهم اشترطوا الجماعة الإسلامية المستوفية لحد الإسلام لئلا يحكموا للناس بمجرد التظاهر ببعض الشعائر فانتهوا إلى الاكتفاء بمجرد الدلالة التي يفترض معها تحقيق حد الإسلام في حال غياب تلك الجماعة، فانتهوا إلى إبطال أصلهم بأنفسهم. لأنهم قد قرروا أن الحد الأدنى للإسلام هو الإتيان بالفرائض وعدم الإخلال بفريضة منها، وذلك لا يمكن الجزم به عندهم إلا إذا كان المعين في جماعة مسلمة تقيم عليه الحد إذا خالف وترك أي فريضة، لكن إذا لم تقم تلك الجماعة كفى السعي لإيجادها وأدناه الإنكار بالقلب. فأين ما اشترطوه أولاً من أجل تحقيق التبيُّن؟.

* * *

الأصل في حكم الناس عندهم:

عدم الحكم بإسلام الناس اليوم في هذه المجتمعات إلا بشرط التبيُّن لا يعني ـ عند أصحاب فكرة الحد الأدنى ـ أن الأصل فيهم هو الكفر. بل فيهم مسلمون وكافرون. ولا يكفي في معرفة المسلم وتحديده مجرد التظاهر ببعض

الشعائر، بل لا بد من التبيُّن عن كل معين على التفصيل، والتوقف عن الحكم له بإسلام أو كفر قبل ذلك.

يقول شكري في ذلك: (نحن نحكم بوجود كافرين يقيناً، وأيضاً وجود مسلمين، (شيئان مختلفان) لا نعرف أعيانهم، ويشتركون في بعض المظاهر مثل التلفظ بالشهادتين أو الصلاة أو الصوم... إلخ، فاستحال عقلاً التفرقة بينهما على أساس هذه المظاهر. وما استحال عقلاً استحال شرعاً، فاستحال أن يكون الله قد أمرنا في شرعه بالحكم بإسلام أو بكفر أحدهم في مثل هذه الحالة، وما دام الحكم بالإسلام أو الكفر في مثل هذه الحالة استحال أن يكون من شرع الله، فقد وجب التوقف عن الحكم حتى التبيُّن ببينة تصلح للتفرقة. وهذه البينة قد بيناها تفصيليّاً قبل ذلك، وجعلنا لها حدّاً أعلى وحدّاً أدنى، وهي في مجموعها أن نعرف عن المتوقف فيه الكفر بالطاغوت قلباً ويداً ولساناً.

فجاز لنا أن نقول من غير افتراء على دين الله، ولا تقول بغير علم على الله، إنه في هذه المجتمعات الجاهلية والتي تسمت باسم الإسلام وراثة من التاريخ، لا يكون تلبس من لا نعرفه فيها ببعض المظاهر الإسلامية كافياً بمفرده كدليل للحكم بإسلامه، كما أن مظاهر الكفر التي تقوم عليها هذه المجتمعات وتظهر في عموم أفرادها ليست أيضاً كافية لسحب حكم الكفر على كل أحد فيها. بل يجب التوقف عن الحكم على من لا نعرفه حتى نتبين كفره من إسلامه بالتبيُّن الذين ذكرناه فنحكم عليه بذلك)[1].

إن الذي يعنينا هنا هو ما يتعلق بالحكم على المعين مع ظهور ما يدل على إسلامه، وأما ما يتعلق بالحكم على المجتمع ككل وهل الأصل في الناس من حيث العموم هو الكفر أو الإسلام أو التوقف؟ فذلك حكم نظري لا واقع له، إذا لم يلحق وصف المجتمع الأفراد الذين يعيشون فيه. فليس كل من حكم على الدار أنها دار كفر يقول: إن جميع من فيها كفار، ولا كل من

---

(١) «التكفير والهجرة وجهاً لوجه»، رجب مدكور (ص١٤٨).

قال إن المجتمع جاهلي يلتزم بأن أفراد ذلك المجتمع كفار. بل الدار والمجتمع لهما أحكام وضوابط تختلف عن الضوابط المتعلقة بالحكم على الفرد.

وإذن؛ فسيكون مجال النقاش هنا هو ما يتعلق بحكم الفرد الذي يتظاهر ببعض شعائر الإسلام قبل التبيُّن الذي يلتزمون به لإثبات وصف الإسلام للمعين. وما يهمنا هنا هو ما يستدلون به على شرعية التوقف وتطبيقها على هذه الحالة. وعمدتهم في ذلك هو ما فهموه من الأمر بامتحان المهاجرات، وتبين هل هاجرن لله ورسوله أم هاجرن وهن كافرات، ورتبوا على ذلك أن حكمهن قبل التبيُّن كان مجهولاً، ولم تعرف حقيقة كل مهاجرة إلا بعد تبيُّن حالها. وعندهم: أن هذا دليل على التوقف الذي يقولون به.

يقول شكري في ذلك: (والامتحان طلب من المؤمنين بالطبع لمعرفة ظاهر الإيمان؛ يعني: ظاهر الإسلام لا حقيقة الإيمان، إذ لا يوجد امتحان لمعرفة حقيقة الإيمان... ومعنى أننا نعمل امتحاناً يعني ذلك يقيناً أننا نجهل الحكم فيهن قبله سلباً أو إيجاباً، وذلك هو عين التوقف هذا، ومع أن المهاجرة كانت امرأة واحدة، وهي سبيعة رضي الله عنها إلا أن الله قد عمم القضية وجعلها قاعدة شاملة، قال سبحانه: ﴿إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ...﴾ [الممتحنة: ١٠]. والحقيقة أنها فعلاً قاعدة عامة، حيث إن الشبهة لا تخص امرأة دون امرأة، ولا امرأة دون رجل، بل ذلك ما يقتضيه العقل والشرع من جواز التوقف في الحكم حتى التبيُّن عن طريق امتحان واختبار)[١].

وعلى هذا الاستدلال ملاحظات:

أولاً: إن آية الامتحان هذه نزلت لبيان حكم حالة خاصة، ملخصها: أن الرسول ﷺ كان قد عاهد قريشاً وعاقدها في صلح الحديبية على ألا يأتيه من قبل المشركين أحد ولو كان مسلماً إلا رده عليهم. هكذا على العموم. ثم جاءت آية الامتحان تخصيصاً لذلك العموم باستثناء النساء المؤمنات، وأنهن

(١) المرجع السابق (ص١٢٩).

لا يرجعن إلى أزواجهن إذا هاجرن؛ لأنهن لا يحلُّون لأزواجهن المشركين، ولا أزواجهن يحلون لهن. قال تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]. فانتفى عقد الزوجية بين المسلمة والمشرك، وبين المسلم والمشركة، وبقي حق الصداق، سواء كان ذلك لمشرك أو مسلم، فأمر الله أن يؤدى إلى الزوج، مسلماً كان أو مشركاً قال تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُوا۟ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُوا۟ مَآ أَنفَقُوا۟ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٠].

فكان لا بد من معرفة المهاجرة المسلمة من غيرها لتطبيق هذا الحكم؛ لأن الزواج عقد والعقود لا تفسخ إلا بأمور ظاهرة، وكذا سائر المعاملات وأحكام القضاء لا تترتب إلا على أمور ظاهرة[١].

ثانياً: إن حقيقة الخلاف ليست في اعتبار الآية دليلاً على مجرد التوقف من حيث العموم، وإنما في الاستدلال بها على التوقف عن الحكم بالإسلام لمن أظهر شعائره. وهذا غير متحقق فيما استدلوا به من آية الامتحان. بل قد ثبت في الحديث المتفق عليه من رواية عائشة رضي الله عنها قالت: (إن رسول الله ﷺ كان يمتحن من هاجر إليه من المؤمنات بهذه الآية بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [الممتحنة: ١٢].

قالت عائشة: فمن أقر بهذا الشرط من المؤمنات قال لها رسول الله ﷺ: قد بايعتك كلاماً، ولا والله ما مست يده يد امرأة قط في المبايعة... الحديث)[٢].

فإذا علمنا هذا، مع ما تقدم من أن ما ورد في هذه الآية من المبايعة على التزام بعض الواجبات وترك بعض المحرمات لا يدل على أنه الحد

---

(١) انظر: «تفسير الشيخ السعدي» (٧/٣٥٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير (٤٨٩١)، وأخرجه مسلم، كتاب الإمارة (١٨٦٦).

الأدنى للإسلام. فإنه يتضح أن الرسول ﷺ كان يكتفي منهن بظاهر حالهن. وأن الإقرار بالشهادتين أو التظاهر بأي شعيرة من شعائر الإسلام يكفي في تبين المسلم من غيره. فرجع الأمر إلى حقيقة التبيُّن وما يلزم لثبوت وصف الإسلام، وقد تقدم الكلام فيه.

ثالثاً: إن النبي ﷺ كما تبين حال المهاجرات بمبايعتهن بمقتضى آية البيعة السابقة. فقد كان أيضاً يتبين حال من يجهل حاله من إسلام أو عدمه بأي دلالة على الإسلام كما تبين حال الجارية التي جاء بها صاحبها ليعتقها وهو يسأل: هل تجزئ في العتق؟ فسألها الرسول ﷺ: «**أين الله؟**» قالت: في السماء. قال: «**من أنا؟**» قالت: أنت رسول الله. قال: «**أعتقها فإنها مؤمنة**»[1]. فهذا رسول الله يحكم بإسلام الجارية بمجرد إقرارها وقد كان يجهل حالها قبل ذلك. مما يقطع بأنه يكفي في تبيُّن من نجهل حاله مجرد تظاهره بالإسلام وهذا هو مناط النزاع في التبيُّن بين أهل السُّنَّة وبين أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام.

رابعاً: إن قياس حال جماهير من يتظاهرون بالإسلام على حال المهاجرات اللاتي لم يعلم إسلامهن بعد قياس فاسد؛ فاحتمال أن تكون المهاجرة مسلمة أو غير مسلمة وارد، ولذلك جاء الأمر بالامتحان. أما احتمال أن يكون من تظاهر بشعائر الإسلام ونطق بالشهادتين ليس مسلماً فهذا غير وارد أصلاً، بل هو مسلم ما لم ينقض إسلامه بناقض بيِّن.

وبعد كل هذا يعلم أنه ليس لهم متمسك شرعي فيما ذهبوا إليه من عدم الحكم بإسلام من يظهر بعض شعائر الإسلام، والتوقف في حاله، واشتراط التبيُّن الذي زعموه للحكم بإسلامه.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب المساجد، رقم (٥٣٧).

الباب الثاني

حقيقة الكفر

وفيه ثلاثة فصول:

الأول: حقيقة الشرك.

الثاني: كفر الرد.

الثالث: شرك دون شرك، وكفر دون كفر.

الفصل الأول

حقيقة الشرك

توطئة:

تقدم في الكلام على توحيد الله تعالى أنه يتضمن:

ـ توحيده بالإرادة والقصد بحيث يكون الله هو الغاية دون سواه.

ـ توحيده بالاستعانة والتوكل بحيث لا يتعلق القلب في جلب النفع أو دفع الضر بسواه.

وعلى هذا فالشرك إما أن يكون:

ـ بعدم إخلاص القصد والإرادة بإرادة غير الله بالحب والتأله فلا يكون الله هو غاية العبد ومراده.

ـ وإما أن يكون باتخاذ وسائط في جلب النفع أو دفع الضر، سواء اتخذ تلك الوسائط بمجرد الدعاء والطلب أو بالتقرب والعبادة.

فهذه بإيجاز حقيقة التوحيد وحقيقة الشرك. لكن لما كان التوحيد متعلقاً بالإرادة، ولا بد أن يتضمن الاعتقاد، فكذلك الشرك كما يكون بالإرادة فإنه يكون بالاعتقاد المتعلق بإثبات ما يختص به الله تعالى لغيره من المخلوقين.

وعلى هذا؛ فالتوحيد الاعتقادي الذي هو مجرد إثبات ما يختص به الله تعالى من الكمال في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله يستلزم التوحيد الإرادي الاختياري. وقد يتحقق معه فيكون الإنسان موحداً لله حقّاً. وقد لا يتحقق التوحيد الإرادي فيكون الإنسان مشركاً لا ينفعه مجرد الاعتقاد.

والمتأمل في مناهج المتكلمين عموماً يجد أن التوحيد عندهم اعتقادي فقط، وأن الشرك في الإرادة إذا لم يتضمن الشرك في الاعتقاد لا يكون شركاً عندهم.

فاتخاذ الوسائط بالسؤال والطلب عندهم ليس شركاً بمجرد طلب غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله مثلاً، بل لا بد أن يتضمن ذلك اعتقاد استقلالية المطلوب وقدرته على الاختراع الذي هو حقيقة الألوهية عندهم.

وصرف شيء من أنواع العبادة لغير الله ليس شركاً لذاته عندهم إلا إذا تضمن اعتقاد استحقاق العبادة لمن صرفت له.

وهذا مما يعلم بطلانه بصريح الكتاب والسُّنَّة وواقع ما كان عليه المشركون. فقد كانوا معتقدين أن الله هو الخالق والرازق ونحو ذلك من خصائص الربوبية، لكن شركهم كان من جهة الإرادة، إما من جهة الشرك في الغايات، أو في الوسائط والأسباب.

وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الأنعام: ١].

فالمشركون لم يكونوا يعدلون غيره معه بمجرد الاعتقاد، وإنما كانوا يعدلون به غيره في المحبة والإجلال والتعظيم في المحبة والإجلال والتعظيم.

وهذا هو معنى قول الله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦].

وهذه حقيقة التسوية المذكورة في قوله تعالى فيما أخبر به عن المشركين حين يقولون لمعبوديهم يوم القيامة: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨].

يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وهذه التسوية إنما كانت في الحب والتأليه واتباع ما شرعوا، لا في الخلق والقدرة والربوبية، وهي العدل الذي أخبر به عن الكفار كقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الأنعام: ١].

وأصح القولين أن المعنى: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، فيجعلون له عدلاً يحبونه ويقدسونه ويعبدونه كما يعبدون الله)(١).

وهذه المعالم المجملة لا بد من بيان القول فيها بذكر أنواع الشرك على التفصيل.

---

(١) «مفتاح دار السعادة»، لابن القيم (٢/ ١٣٢).

١ ـ الشرك الاعتقادي

وهو اعتقاد شريك مع الله، بإثبات ما هو خاص بالله تعالى لغيره، سواء كان ذلك الاعتقاد مناقضاً لوحدانية الله في ذاته أو أسمائه وصفاته أو أفعاله.

١ ـ ويكون الشرك المناقض لوحدانية الذات باعتقاد وجود أكثر من إلٰه.

وقد رد الله هذا الشرك وأبطله ببيان أن الذي يكون ربّاً حقّاً لا يمكن أن يشاركه أحد في إيجاده للمخلوقات وملكه لها.

فوجود رب ليس له كل الخلق والملك قدح في استحقاقه للربوبية؛ لأن الرب الحق هو خالق كل ما عداه، والرب الخالق لا يمكن بحال أن يكون مربوباً مخلوقاً بحال، بل لا بد أن يكون رب كل شيء وخالق كل شيء.

وقد بيَّن الله بطلان ربوبية الآلهة المعبودة من دونه بأنها مخلوقة مربوبة، وأنها لو كانت لها الربوبية والخلق فعلاً لابتغت سبيلاً إلى مغالبة الله على ملكه وسلطانه، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]. قال سفيان الثوري: أي: لتعاطوا سلطانه[(١)].

وذلك أن الرب حقّاً هو من كانت له القدرة مطلقاً على جميع المخلوقات، فلا يكون الرب داخلاً في قدرة غيره وسلطانه مطلقاً، وإلا لم يكن ربّاً.

يبين ذلك قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾ [المؤمنون: ٩١].

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»، لشيخ الإسلام ابن تيمية (١٦/١٢٢).

والمعنى: أنه لو قدر وجود آلهة غير الله لامتاز كل إلٰه بمخلوقاته عن مخلوقات الآخر، فلم تنتظم المخلوقات، والواقع بخلاف ذلك، وهو أنها منتظمة لا اختلاف فيها، فدل ذلك على أن الإلٰه ليس إلا واحداً.

يقول الإمام ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير الآية: (يقول: إذن لاعتزل كل إلٰه منهم بما خلق من شيء فانفرد به، ولتغالبوا فلعلا بعضهم على بعض، وغلب القوي منهم الضعيف؛ لأن القوي لا يرضى أن يعلوه ضعيف، والضعيف لا يصلح أن يكون إلٰهاً، فسبحان الله ما أبلغها من حجة وأوجزها لمن عقل وتدبر)[1].

وهذا الذي تقدم هو معنى قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ومعلوم وجود آلهة معبودة بغير حق، فهذا لا ينفى وليس هو المقصود بالآية، وإنما المقصود: أنه لو كان في السمٰوات والأرض آلهة بحق لما لها من الربوبية لحصل الفساد فيهما، لعدم انتظامها، لانفراد كل رب بما خلق، وهذا خلاف الواقع، وهو أنه لا فساد فيهما، فلا بد أن يكون الإلٰه المستحق للعبادة الذي هو الرب حقّاً واحداً لا أكثر. وأن كل إلٰه معبود غيره باطل غير مستحق للعبادة.

يقول الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (أخبر تعالى أنه لو كان في الوجود آلهة غيره لفسدت السمٰوات والأرض)[2].

وبحجة انفراد الله بالربوبية والقدرة والخلق رد الله شرك النصارى الذين قالوا بألوهية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ١٧].

فإذا كان عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لا يقدر على الامتناع من إيقاع الإهلاك به فكيف

---

(١) «تفسير ابن جرير» (١٨/ ٤٩).

(٢) «تفسير ابن كثير» (٣/ ١٧٦). وانظر: «تفسير الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي» (٥/ ٢٢٠ ـ ٢٢١).

يكون ربّاً حلت فيه حقيقة الإله التي يسمونها اللاهوت؟ إنما هو مخلوق مربوب لأنه ليس له الملك والسلطان الذي يدفع به عن نفسه الهلاك. يقول تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۚ﴾ [المائدة: ٧٣].

٢ ـ وأما الشرك في الصفات والأفعال فيكون باعتقاد شريك له في ذلك، فكما أن الله الوحدانية في الذات فكذلك له الوحدانية في الأسماء والصفات والأفعال. فله ﷻ الكمال المطلق في ذلك بحيث لا يتصور فيه نقص بحال.

يقول الله تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥]. والسمي والمسامي المماثل في الصفات. فهذا لا وجود له كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

بل هو سبحانه متصف بالكمال المطلق، لا يشركه فيه غيره، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

يقول الإمام ابن كثير في تفسيرها: (أي: الكمال المطلق من كل وجه وهو منسوب إليه)[(١)].

ومثله قوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُواْ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَۚ﴾ [النحل: ٧٤]. ويقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (أي: لا تجعلوا له أنداداً وأشباهاً وأمثالاً)[(٢)].

وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤]. والأحدية هنا ليست مجرد تقرير أنه واحد، بل المعنى: أنه المتفرد المتوحد بصفات الكمال المطلق، بحيث لا يشاركه في ذلك غيره.

وكما أن الله هو المتفرد بصفات الكمال فهو أيضاً المتفرد بربوبية خلقه. وربوبية الله لخلقه تشمل ما يختص به الله وحده من معاني الربوبية، وهي الخلق والملك والتدبير والإنعام. ولذلك كانت هذه الخصائص هي الدلائل على وجوب إفراد الله وحده بالعبادة.

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٢/ ٥٧٤).

(٢) نفس المرجع (٢/ ٥٧٩).

وعلى هذا؛ فإثبات صفة من صفات الله أو أفعاله أو ما يختص به لغيره شرك في الربوبية، ولو مع اعتقاد تلك الصفة للرب، واعتقاد أن الموصوف بتلك الصفة مخلوق وليس ربّاً.

فمن وصف مخلوقاً بأنه يعلم الغيب، أو أنه يتصرف في خلق الله بما لا يقدر عليه إلا الله، أو نحو ذلك من صفات الكمال الذاتية أو الفعلية، أو ما يتعلق بخصائص الربوبية فقد أشرك بالله في ربوبيته.

ومما يمكن التمثيل به هنا فيما يتعلق باعتقاد التصريف والتدبير لغير الله قول الخميني عن الأئمة عنده: (إن للإمام مقاماً محموداً، ودرجة سامية، وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون. وإن من ضرورات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل، وبموجب ما لدينا من الروايات والأحاديث فإن الرسول الأعظم ﷺ والأئمة (ع) كانوا قبل هذا العالم أنواراً فجعلهم الله بعرشه محدقين، وجعل لهم من المنزلة والزلفى ما لا يعلمه إلا الله. وقد قال جبرائيل ـ كما ورد في روايات المعراج ـ: لو دنوت أنملة لاحترقت، وقد ورد عنهم (ع): أن لنا مع الله حالات لا يسعها ملك مقرب ولا نبي مرسل. ومثل هذه المنزلة موجودة لفاطمة الزهراء عليها السلام، لا بمعنى أنها خليفة أو حاكمة أو قاضية، فهذه المنزلة شيء آخر وراء الولاية والخلافة والإمرة...)[1].

فالأئمة عند الخميني ـ إمام الرافضة ـ لهم سلطان على جميع ذرات الكون؛ فالكون بذلك خاضع لولايتهم وسيطرتهم الكونية.

فأي شرك في الربوبية أعظم من هذا الشرك.

يقول الأستاذ أبو الحسن الندوي: (وقد فهم الأذكياء من غير المسلمين نتيجة هذه العقيدة ولوازمها الفاسدة، يقول البطريق هوجيس: إن الشيعة إنما يخلعون على الأئمة صفات الله تعالى)[2].

---

(١) «الحكومة الإسلامية»، الخميني (ص٤٧ ـ ٤٨).

(٢) «المرتضى»، لأبي الحسن الندوي (ص٢٤٧).

ومما يمكن التمثيل به هنا أيضاً فيما يتعلق بما يختص به الله ولا ينبغي لغيره أمر التشريع والتحليل والتحريم. فذلك لله وحده كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]. فكما أن الله هو الخالق ﷻ فهو صاحب الأمر الكوني والأمر الشرعي. والحكم الكوني والحكم الشرعي.

ولذلك سمى الله الذين يتخذهم الناس مشرعين شركاء فقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]. فإذا لم يكن الله قد شرّع لهم. فالتزامهم بشريعة أحد غيره يلزم منه اتخاذ شريك مع الله، فلزم أن يكون ما تمسَّكوا به باطلاً لا أصل له، وأن يكونوا قد وقعوا في الشرك.

وهذا هو معنى قول الله تعالى عن أهل الكتاب: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]. فهم لم يكونوا يسجدون لأحبارهم ورهبانهم، ولا يتقربون إليهم بالشعائر، وإنما كانوا يطيعون بالرضى بما يضعونه من التشريع من دون الله، ويقبلون منهم ذلك. مع علمهم بذلك.

ومقتضى اعتقاد الرافضة أيضاً أن للحاكم تعطيل ما يشاء من أحكام الإسلام إذا رأى أن ذلك من مصلحة الحكومة.

يقول الخميني مبرراً ذلك: (إن الحكومة هي فرع من ولاية رسول الله المستقيمة، ومن أحكام الإسلام الأولية، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصوم والحج، فيجوز للحاكم أن يعطل المساجد عند اللزوم ويخرب مسجداً. ويستطيع أن يلغي أي حكم من أحكام الإسلام ـ سواء كان من العبادات أو من غير العبادات ـ إذا كان مخالفاً لمصالح الإسلام، ويعطل الحج الذي هو من فرائض الإسلام المهمة إذا اقتضت ذلك مصلحة المملكة الإسلامية؛ لأن هذه الحكومية هي ولاية إلهية مطلقة)[1].

---

(١) المرجع السابق (ص٢٤٩)

٢ ـ شرك الطلب

وحقيقة اتخاذ واسطة بين المخلوق والخالق، سواء كانت تلك الواسطة فيما يتعلق بالتدبير والتصريف، أو فيما يتعلق بالتشفع إلى الله بتقريب طالب الشفاعة.

واتخاذ تلك الوسائط قد يكون بتعلق القلب بها من جهة الاستعانة وطلب جلب الخير منها ودفع الضر بها فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وقد يكون بالتقرب إليها بالعبادة رجاء خيرها ودفع الضر بها أيضاً.

وليس معنى اتخاذ وسائط من دون الله أن يعتقد فيها الاستقلالية بالتأثير، بل المشرك هو من اعتقد لغير الله من تلك الوسائط ما هو خاص بالله وحده.

فهو حين يتخذ الوسائط لا ينكر أن الله هو الخالق وهو المدبر والمصرف لجميع مخلوقاته، وهو الكامل المطلق المستحق للألوهية والعبادة. وإنما يتخذ الوسائط ظناً أنها تكون مصدر خير وعطاء لمن كان له بها علاقة.

وهذا الظن في تلك الوسائط مصدره أن لها منزلة عند الله تعطي بها من تشاء ما تشاء وتقرب إلى الله من تشاء.

وعلى هذا؛ يستعين بها المشرك في قضاء حاجاته وطلب القرب من الله، لا أنه يعتقد فيها أنها تخلق ونحو ذلك من صفات الربوبية وخصائصها.

وهذا هو معنى ما ذكره الله تعالى عن المشركين في سبب عبادتهم لأصنامهم وأنهم كانوا يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

يقول قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ: (كانوا إذا قيل لهم: من ربكم وخالقكم ومن خلق السمٰوات والأرض وأنزل من السماء ماء؟ قالوا: الله. فيقال لهم: ما معنى عبادتكم للأصنام؟ قالوا: ليقربونا إلى الله زلفى ويشفعوا لنا عنده)[1].

لكن المشركين لم يكتفوا باتخاذ الوسائط حتى اتخذوا ما يذكرهم بها من المحسوسات من أصنام وأحجار وكهوف ومغارات وغير ذلك تعلقوا بها انحرافاً في الخيال وتعلقاً بالوهم.

وعلى هذا؛ فلا اعتبار لتلك الأحجار والأشجار ونحو ذلك لذاتها هي، وإنما لأجل تعلقها بما اتخذوه واسطة بينهم وبين الله. وقد يصورون الصنم ثم يتخذون غيره مكانه؛ لأن ما اتخذوه لأجله لا يتعدى مجرد التذكير بالوسائط الأصلية.

والشرك باتخاذ الوسائط طلباً للرزق والعطاء هو شرك قوم إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذين صوروا أصناماً على هيئة الكواكب يدعونها ويستجلبون منها الخير.

وهذا الشرك هو أصل التنجيم الذي حقيقته النظر في أثر الكواكب والنجوم على حياة البشر من جهة السعادة والشقاوة.

وأما الشرك باتخاذ الوسائط من جهة التقديس والتعظيم والتشفع فهو شرك قوم نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ.

يقول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٤]: (أسماء رجال صالحين، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصاباً وسموها بأسمائهم، ففعلوا فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عبدت)[2].

وبهذا يظهر من حيث الجملة حكم اتخاذ الوسائط، وأنه شرك في الربوبية. فضلاً عن كونه شركاً في الألوهية.

---

(١) «فتح القدير»، للشوكاني (٤/٤٤٩).

(٢) رواه البخاري، كتاب التفسير (٤٩٢٠).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (من جعل بينه وبين الله وسائط، يدعوهم ويتوكل عليهم ويسألهم جلب المنافع ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنوب، وهداية القلوب، وتفريج الكروب، وسد الفاقات، فهو كافر بإجماع المسلمين)[1].

وقد أبطل الله هذا الشرك بتقرير حقيقتين:

الأولى: إنه لا يملك أحد الشفاعة عنده إلا إذا أذن بذلك، أما أن يكون مجرد جاه الشافع ومنزلته موجبة لحصول المراد من الله، ومرجحاً في تحقيق المطلوب، أراد الله أو لم يرد، فهذا لا يكون. لأن نفاذ إرادة المخلوق على الخالق نوع ملك للمخلوق، وهي تقييد لإرادة الخالق بينما هي إرادة مطلقة نافذة على جميع الخلق.

الثانية: إنه عَزَّ وَجَلَّ مالك الملك ورب جميع المخلوقات، وأن له التصريف والتدبير مطلقاً، وبذلك يعلم بطلان شرك اتخاذ الوسائط رجاء النفع بالرزق والعطاء، وهذا هو مقتضى عموم قدرته عَزَّ وَجَلَّ. ولا بد من تفصيل القول في هاتين الحقيقتين:

* * *

أولاً: شرك الشفاعة:

وحقيقته: طلب الشفاعة من غير الله تعالى، على جهة أن المطلوب يملك الشفاعة ويستحق الإجابة على الله، وأن للشافع حقّاً على الله تعالى، كما يكون من شفاعة من لهم جاه ومنزلة عند الملوك، فقد يجيبونهم إلى ما شفعوا فيه وإن كانوا يكرهون ذلك، وإنما أجابوهم رغبة أو رهبة، وذلك ولا شك تنقص لربوبية الله تعالى، وتقييد لإرادته ومشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. فالكلام في استحقاق الله للشفاعة وكونها حقاً خالصاً له وحده فرع من الكلام في إرادة الله وعمومها وشمولها، وكونها نافذة في جميع مخلوقاته.

---

(١) «مجموع الفتاوى»، لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ (١/ ١٢٤).

فمن أثبت لغير الله حق الشفاعة عند الله فقد قيد إرادة الله بإرادة المخلوق، وجعل إرادة المخلوق نافذة وحاكمة على إرادة الله سبحانه بينما المخلوق هو الذي لا يكون له فعل إلا بإرادة الله تعالى، فمشيئة المخلوق محكومة بمشيئة الله، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٩].

فالعبد هو الذي تقيد مشيئته بمشيئة الله، وليس الله هو الذي تقيد مشيئته بمشيئة العبد.

ولأن مشيئة الله نافذة على كل مخلوق، وهو سبحانه لا مكره له، ولا استحقاق لأحد عليه، فمقتضى ذلك أن لا يكون لأحد حق الشفاعة عنده، بل الشفاعة لله وحده، يأذن فيها لمن يشاء ويمنعها عمن يشاء.

ولهذا نفى الله أن يكون غيره يملك الشفاعة من دونه في آيات كثيرة فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾﴾ [السجدة: ٤].

وقال تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْأَزِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾﴾ [غافر: ١٨].

ويقول تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر: ٤٣، ٤٤].

وقال تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ [الأنعام: ٥١].

ويقول تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس: ١٨]. والآيات في هذا المعنى كثيرة معلومة.

وقد فهم الوعيدية من الخوارج والمعتزلة هذه الآيات وأمثالها على أنها دالة على نفي الشفاعة مطلقاً، ولم يفرقوا بين الشفاعة المنفية التي هي بمعنى

نفي ملكية الشفاعة بغير إذن الله واستحقاق الإجابة على الله، وبين الشفاعة التي يأذن فيها لمن يشاء من عباده كما وردت في ذلك نصوص أخرى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في التفريق بين الشفاعة المنفية والشفاعة المثبتة: (الشفاعة المنفية هي الشفاعة المعروفة عند الناس عند الإطلاق، وهي أن يشفع الشفيع إلى غيره ابتداء فيقبل شفاعته. فأما إذا أذن له في أن يشفع فشفع، لم يكن مستقلاً بالشفاعة، بل يكون مطيعاً له؛ أي: تابعاً له في الشفاعة، وتكون شفاعته مقبولة، ويكون الأمر كله للآمر المسؤول)[1].

والله مع أنه مالك الشفاعة فإنه قد يأذن فيها لمن يشاء من عباده، ولا يلزم من ذلك أن يكون المأذون له في الشفاعة قد ملكها مع الله، بل هي لله وحده قبل الإذن وبعده. وإنما يكرم بها الله بعض عباده ويشرفهم فيقبل شفاعتهم إذا كانت شفاعتهم عنده مرضية شرعاً.

كما أنه لا يلزم أن من أذن الله له في الشفاعة وأكرمه بذلك أن يكون الإذن له مطلقاً؛ لأنه لا فرق في الحقيقة بين ملكية الشفاعة والإذن المطلق فيها، وإنما يكون الإذن مقيداً في كل شفاعة على الخصوص.

ولهذا لم يقبل شفاعة نبينا محمد ﷺ في أمه، ولا في أن يستغفر لبعض المنافقين، كما لم يؤذن لإبراهيم عليه السلام في ابيه، ولا لنوح عليه السلام في أبيه، مع أنهم أعظم الناس جاهاً ومنزلة عند الله، وإنما منع قبول الشفاعة منهم عدم رضى الله عن عمل المشفوع لهم، لكونهم على الكفر، وسيأتي الكلام عن هذا قريباً.

ومن كل ما تقدم تبيَّن أن من جعل المرجح والأصل في قبول الشفاعة مجرد إرادة الشافع، وأنه يشفع عند الله كما يشفع خواص الملوك ومن لهم منزلة عندهم، فإنه يكون بذلك مشركاً؛ لأنه قد جعل على الله ضرورة من غيره، وقيد إرادة الله ومشيئته بإرادة المخلوق، مهما يكن جاهه ومنزلته عند الله.

---

(١) «مجموع الفتاوى»، لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (١/ ١١٨).

وحقيقة الإذن للشافع في الشفاعة أن يقبل الله منه شفاعته فتكون نافعة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾﴾ [طه: ١٠٩].

والمقصود من الآيتين: أن الشفاعة عنده لا تنفع إلا شفاعة من أذن له فقبل شفاعته التي تتضمن الشفاعة بما يحبه الله؛ فالشفاعة إنما تكون نافعة إذا قبلها الله وأذن للشافع فيها إذناً شرعيّاً، والله لا يأذن فيها الإذن الشرعي إلا إذا كانت شفاعة بما يحبه ويرضاه.

فلا بد من الإذن للشافع والرضى عنه، ولا بد أن تكون الشفاعة موافقة لشرع الله، وهذان هما شرطا الشفاعة المقبولة.

١ ـ فأما اشتراط الرضى عن الشافع والإذن له فقد ورد في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾﴾ [الزخرف: ٨٦].

يقول الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (هذا استثناء منقطع؛ أي: لكن من شهد بالحق على بصيرة وعلم فإنه تنفع شفاعته عنده بإذنه له)[1].

فليس المقصود نفي الشفاعة مطلقاً، لوجود الاستثناء فيها، وليس الاستثناء متصلاً؛ لأن المأذون له في الشفاعة لا يؤذن له فيها إذناً مطلقاً ولا يملكها بمجرد الإذن فيها.

ومما ورد في ذلك من الآيات أيضاً قوله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ﴿٨٧﴾﴾ [مريم: ٨٧].

ومن ذلك أيضاً: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنبياء: ٢٨].

فرضى الله عن الشافع شرط في الإذن له في الشفاعة. ومثلها قوله تعالى: ﴿لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦].

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٤/ ١٣٧).

هذا فيما يتعلق بالإذن للشافع والرضى عنه.

٢ ـ وأما شرط أن تكون الشفاعة مرضية لله أيضاً فقد جاءت آيات تنص على ذلك، كمثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾﴾ [طه: ١٠٩].

وقد تقدم أن الإذن للشافع لا يكون إلا إذا رضي الله عنه، ولا يرضى عنه إلا إذا كان على التوحيد. وأما رضى الله لقوله فالمقصود رضاه لشفاعته، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت حقّاً وصواباً. وقوله تعالى: ﴿وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ موافق لقوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿رَّبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴿٣٧﴾ يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾﴾ [النبأ: ٣٧، ٣٨]؛ فإذا لم تكن الشفاعة بالحق والصواب لم تقبل، ولو تحقق الشرط الأول الذي هو الرضى عن الشافع.

ولهذا لم يقبل الله شفاعة نبيِّه محمد ﷺ في أن يستغفر لأمه، بل قال ﷺ: «**استأذنت ربي أن أزور قبر أمي فأذن لي، واستأذنته أن أستغفر لها فلم يأذن لي**»[١].

ولم يأذن الله له ﷺ ولم يقبل شفاعته في بعض المنافقين مع استغفاره لهم، بل قال تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٨٠].

فلم تقبل شفاعة الرسول ﷺ في أمه، ولا في أولئك المنافقين؛ لأنهم على الكفر، والكافر لا يغفر الله له، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ النساء: ٤٨].

ومثل ذلك: شفاعة إبراهيم عليه السلام في أبيه أن يدخله الله الجنة فلم يقبل شفاعته، وقد جاء في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن الرسول ﷺ قال: «**يلقى إبراهيم أباه فيقول: يا رب إنك وعدتني ألا تخزني يوم يبعثون.**

(١) رواه مسلم، كتاب الجنائز (٩٧٦)، والنسائي في كتاب الجنائز (٢٠٢٤)، وابن ماجه، كتاب الجنائز (١٥٧٢).

فيقول الله: إني حرمت الجنة على الكافرين»[1].

فالسبب في عدم قبول شفاعة إبراهيم عليه السلام مع عظيم منزلته عند الله هو كفر أبيه وأن الله لا يدخل من كان كافراً الجنة.

ومثل ذلك أيضاً: شفاعة نوح عليه السلام في ابنه أن ينجيه الله من العذاب العام الذي حل بالقوم الكافرين الذين كذبوه وكان منهم ابنه. قال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنَّ ٱبْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [هود: ٤٥، ٤٦].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الشفاعة للكفار بالنجاة من النار والاستغفار لهم مع موتهم على الكفر لا تنفعهم ولو كان الشفيع أعظم الشفعاء جاهاً)[2].

* * *

ومما ينبغي التأكيد عليه هنا التفريق بين الشفاعة الشركية وبين مجرد طلب الدعاء من الميت عند قبره، فإنه وإن كان من البدع المحدثة إلا أنه لا يلزم أن يكون لذاته من الشرك، وكما أنه لا حجة لمن يقول بجواز طلب الدعاء من الميت عند قبره فإنه لا حجة أيضاً لمن يقول إنه من الشرك المخرج من الملة وإن كان ذريعة إليه.

ووجه الدلالة على عدم جواز طلب الدعاء من الأموات عند قبورهم، وأنه بدعة ضلالة: أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكونوا يذهبون إلى قبر النبي ﷺ بعد موته ويطلبون منه الدعاء لهم، مع قيام المقتضي لذلك، بل كانوا يطلبون الدعاء من الأحياء؛ كطلبهم الدعاء من العباس ويزيد بن الأسود رضي الله عنهما، ولو كان طلب الدعاء من النبي ﷺ بعد موته جائزاً ما تركوه إلى غيره بحال، وإذا امتنع طلب الدعاء من النبي ﷺ بعد موته عند قبره لم يمكن أن يكون جائزاً في حق غيره من باب أولى.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء (٣٣٥٠).

(٢) «قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة»، لابن تيمية رحمه الله (ص٧).

وغاية ما يستند إليه من يقولون بجواز طلب الدعاء من الأموات عند قبورهم هي دعوى أن الأموات يسمعون كلام الأحياء مطلقاً، بحجة أن النبي ﷺ قد خاطب المشركين في قليب بدر، وبما ورد أن الميت يسمع قرع نعال الأحياء بعد دفنه، ومع التسليم بما وردت به النصوص من سماع الأموات في هذه الحالات إلا أنه لا دلالة فيها على ثبوت إطلاق سماع الأموات لمن خاطبهم عند قبورهم؛ لأنه إنما ورد الدليل بسماع الأموات في حالات معينة، فلا يقاس عليها مطلق السماع من الأموات لكل من خاطبهم عند قبورهم.

ثم إنه على فرض التسليم بسماع الأموات لخطاب الأحياء فإنه لا حجة بأنهم يجيبون من طلب منهم الدعاء عند قبورهم، بل هو مع عدم ثبوته ذريعة إلى الشرك، فينبغي النهي عن طلب الدعاء من الأموات عند قبورهم لكونه بدعة، ولكونه ذريعة إلى الشرك.

وأما وجه الدلالة على أن مجرد طلب الدعاء من الميت عند قبره ليس شركاً لذاته؛ فلعدم تحقق مناط الشرك فيه.

إذ لا يلزم منه تقييد إرادة الله بإرادة الشافع، ولا أن ذلك مما يلزم منه اعتقاد علم الشافع بالغيب، ولا أن المطلوب من الميت مما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وليس مجرد طلب الدعاء من ميت عند قبره عبادة له. وإذا انتفت جميع هذه الأوجه لم يصح القول بأن مجرد طلب الدعاء على الوجه السابق شرك، وبيان انتفاء هذه الأوجه مما يحتاج إلى بيان.

فأما وجه عدم التلازم بين مجرد طلب الدعاء من الميت عند قبره وبين تقييد إرادة الله تعالى بإرادة الشافع: أن ذلك لو كان لازماً في هذه الحالة فلا بد أن يكون لازماً في حال طلب الدعاء من الحي المخاطب بذلك، لاشتراك الحالتين في معنى واحد هو طلب الدعاء من الغير، فلو لزم اعتقاد تقييد إرادة الله بإرادة الشافع لمجرد كونه شافعاً لكان ذلك الاعتقاد لازماً في شفاعة الحي والميت على السواء، ومعلوم أن مجرد طلب الدعاء من الحي لا يلزم منه لذاته اعتقاد وترجيح إرادة الشافع على إرادة الله تعالى، بل يمكن

طلب الدعاء من الحي مع اعتقاد أن الله قد يقبل دعاءه وقد لا يقبله، وعلى هذا فيمكن أيضاً لمن طلب الدعاء من الميت عند قبره ألا يعتقد أن شفاعة الميت تقبل بمجرد شفاعته. ومن فرَّق بين الحالتين من هذا الوجه لزمه التناقض ولا بد.

كما أنه لا يلزم من مجرد طلب الدعاء من الميت عند قبره اعتقاد أن الميت يعلم الغيب؛ لأن طالب الدعاء إنما جاء إلى قبر الميت وخاطبه من جواره لظنه أنه يسمعه كما يسمعه الحي إذا خوطب عن قرب، والذين يفعلون ذلك إنما يستندون إلى ما يظنونه أدلة تبرر لهم فعلهم، وسماع الأموات بهذا المعنى مما حصل فيه الخلاف بين أهل السُّنَّة، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه، ولكل منهم أدلة، وغاية ما يرد به على من يرى سماع الأموات هو عدم دلالة الأدلة عليه، وأنه على فرض التسليم به لا يستلزم جواز طلب الدعاء من الميت عند قبره، وأنه بدعة لا دليل عليها، لا أنه يلزم منه الشرك لذاته.

كما أنه لا يلزم من مجرد طلب الدعاء من الميت عند قبره أن يكون طالب الدعاء قد طلب من الميت أمراً لا يقدر عليه إلا الله، بخلاف من استغاث بالميت أن يشفيه أو يدخله الجنة ونحو ذلك مما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، فلا يقاس حال من كان رجاؤه في الله، لكنه سأل الميت أن يدعو له لظنه أنه يقدر على فعل ذلك لورود الشبهة فيه على ما سبق بيانه بحال من تعلق رجاؤه بالميت، وطلب منه ما لا يطلب إلا من الله تعالى.

كما أن طلب الدعاء من الميت عند قبره ليس عبادة له حتى يكون طالب الدعاء مشركاً بطلبه، وإنما تكون العبادة للميت بما ثبت أنه عبادة؛ كالذبح للميت والطواف على قبره تقرباً له، ولو كان مجرد طلب الدعاء من الميت عبادة له للزم ذلك في حال الطلب من الحي، لعدم الفرق بين الحالين.

وإذا انتفت هذه المناطات في طلب الدعاء من الميت عند قبره لزم ألا يكون شركاً لذاته، وإن كان ذريعة إلى الشرك، وفرق بين أن ينهى عن أمر ما لكونه شركاً وبين أن ينهى عنه لكونه ذريعة إلى الشرك.

والمقصود هنا: التنبيه على أصل هذه المسألة، ودفع إشكال ربطها

بشرك الشفاعة، دون التفصيل بذكر الأقوال المتعارضة فيها فلذلك مقام آخر[1].

ثانياً: الشرك بسؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله:

خلق الله المخلوقات على مقتضى أسباب وسنن جارية قدَّرها الله تعالى. وهو مع ذلك خالق تلك السنن وخالق نتائجها لا تستقل تلك الأسباب بإيجاد نتائجها بنفسها.

وعلى هذا؛ فاعتبار استقلالية السنن بإيجاد الموجودات شرك في التوحيد، وتعطيل تلك السنن والأسباب عن أن تكون أسباباً قدح في العقل؛ لأن هذا من العلم الضروري. ويدخل في جملة تلك الأسباب قدرة الإنسان واستطاعته، التي هي مناط تكليفه، كما قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وإذا كان اعتقاد استقلالية الأسباب بإيجاد نتائجها شركاً فإن تعلق القلب بمخلوق والطلب منه ما لا يقدر عليه إلا الله شرك أيضاً.

ووجه ذلك: أن ما لا يقدر عليه إلا الله لا يسأل إلا من الله وحده وسؤال ذلك من غيره فيه نسبة ما هو خاص بالله وحده لغيره من المخلوقين، كنسبة صفة من صفاته التي يختص بها لغيره من المخلوقين.

ولهذا كانت الطيرة شركاً، وكان تعليق التمائم شركاً، وكان قول: مطرنا بنوء كذا شركاً، ونحو ذلك من التعلق بما ليس أسباباً في الحقيقة. ولو أن الشرك هنا قد يكون شركاً أصغر، وقد يكون شركاً أكبر بحسب تعلق القلب بتلك الأسباب.

والله تعالى مع أنه يجري الأمور في الغالب حسب السنن الجارية العادية فإنه قد يجعل سنناً خارقة للعادة، فيجعل أسباباً منتجة لما ليست له في الأصل، تنبيهاً لعباده أنه القادر على كل شيء، وتأييداً لبعض خلقه بآيات من ذلك.

ومن ذلك الآيات التي يؤيد الله بها رسله، التي تكون مخالفة للسنن الجارية، بحيث لا تكون مجرد استطاعتهم كافية في فعلها.

---

(١) وانظر أيضاً: «تصحيح الدعاء»، بكر أبو زيد (ص٢٥٠ ـ ٢٥١).

وعلى هذا؛ فإن تلك الآيات والمعجزات والكرامات لا تنسب إلى من فعلها من الأنبياء وغيرهم إلا على جهة أنها معجزات أو كرامات، لا على أنها أفعالهم هم.

ومقتضى ذلك: ألا يسأل الأنبياء وغيرهم ممن أيدهم الله بذلك أن يفعلوا شيئاً من ذلك على جهة نسبته إليهم، وأنهم يقدرون على فعله إذا شاؤوا.

فلا يقال عن موسى عليه السلام إنه قد فرق البحر بعصاه، ولا ينسب ذلك إليه إلا على جهة بيان أن ذلك مما أيده الله به من المعجزات الخارقة.

ولا يقال أيضاً عن عيسى عليه السلام إنه كان يحيي الموتى ويبرىء الأكمه والأبرص، وأنه يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيراً، بل إنما ينسب إليه ذلك على جهة بيان أن ذلك مما أيده الله به من المعجزات.

ولهذا تكرر بيان أن ذلك كان بإذن الله بعد كل آية يذكر أنه أيده بها الله تأكيداً لهذا المعنى، قال تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾ الآية [آل عمران: ٤٩].

ومعلوم أن عيسى عليه السلام وجميع المخلوقين لا يفعلون شيئاً إلا بإذن الله، ولو كان مما هو في استطاعتهم، لكن إنما تكرر بيان ذلك هنا لئلا يظن أن ذلك من فعله هو، وأنه ينسب إليه كما ينسب فعله الجاري على السنن العادية.

ولهذا؛ لم يكن الصحابة رضوان الله عليهم يسألون رسول الله ﷺ إلا ما يقدر عليه، مع أنه كان مؤيداً بالمعجزات الكثيرة التي أظهرها الله تعالى على يديه، لعلمهم أن ذلك لا ينسب إليه على أنه فعله وأنه لا يستطيع أن يفعلها بمجرد إرادته.

وإنما كانوا يطلبون منه أن يدعو الله لهم، كما فعل ذلك الرجل الذي جاءه وهو يخطب فقال: يا رسول الله: هلك المال وجاع العيال فادع الله لنا. فرفع النبي ﷺ يديه وما في السماء قزعة فما وضعها حتى ثار السحاب أمثال

الجبال. ثم جاءه في الجمعة الأخرى فقال: (يا رسول الله: تهدم البناء وغرق المال فادع الله لنا. فرفع يديه فقال: «**اللَّهُمَّ حوالينا ولا علينا**» فما يشير إلى ناحية من السحاب إلا انجابت)[1].

فهذا الرجل إنما سأل الرسول ﷺ أن يدعو لهم أن ينزل المطر، لم يسأله هو أن يفعل ذلك، وكذلك لم يسأله الصحابة تكثير الطعام أو نبوع الماء من بين أصابعه أو شفاء المرضى أو شق القمر أو نحو ذلك من الآيات الكثيرة التي أيد الله بها رسوله ﷺ.

وعلى هذا؛ فلا يستغاث بالرسول ﷺ ولا غيره فيما لا يقدر عليه إلا الله، هذا في حال الحياة، فكيف إذا كان المطلوب منه ميتاً لا يجيب من دعاه. ولا يخرج عن هذا الباب قول ربيعة بن كعب رضي الله عنه وقد خيَّره الرسول ﷺ أن يسأله حاجة فقال: (أسألك مرافقتك في الجنة) قال: «**أو غير ذلك؟**» فقال: هو ذاك. قال: «**فأعني على نفسك بكثرة السجود**»[2].

فإن ربيعة رضي الله عنه لم يقصد أن يدخله النبي ﷺ الجنة، وأن ذلك في استطاعته، بل هذا مما لا يخطر على باله، وإنما أراد أن يدعو له الرسول ﷺ بذلك.

وقد دلت على هذا الأصل الذي تقرر من أنه لا ينبغي سؤال غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله آيات كثيرة، كلها تبين عجز المخلوق عن إجابة من دعاه، وأن من استعان بغير الله وتوكل على غير الله بسؤال غيره فيما لا يقدر عليه إلا هو فقد استعان بمن لا يقضي شيئاً، وإنما تعلق بالوهم والظن، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [يونس: ٦٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ﴾ [العنكبوت: ٤٢]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَآ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ﴿١٩٧﴾﴾ [الأعراف: ١٩٧]، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم

(١) أخرجه البخاري، كتاب الاستسقاء (١٠١٣)، ومسلم، كتاب الاستسقاء (٨٩٧)، وأبو داود، كتاب الصلاة (١١٧٤).

(٢) رواه مسلم، كتاب الصلاة (٤٨٩)، والنسائي، كتاب التطبيق (١١٣٨).

مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِي بِٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ ۗ﴾ [غافر: ٢٠] وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ ۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر: ١٣، ١٤]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾﴾ [الإسراء: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿لَهُۥ دَعْوَةُ ٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ ۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ ﴿١٤﴾﴾ [الرعد: ١٤].

ويجمع ذلك كله: الآية الفاذة الجامعة وهي قول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ...﴾ [سبأ: ٢٢، ٢٣].

يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: (المشرك إنما يتخذ معبوده لما يعتقد أنه يحصل به من النفع، والنفع لا يكون إلا مِمَّنْ فيه خصلة من هذه الأربع: إما مالك لما يريده عابده منه، فإن لم يكن مالكاً كان شريكاً للمالك، فإن لم يكن شريكاً له كان معيناً له وظهيراً، فإن لم يكن معيناً ولا ظهيراً كان شفيعاً عنده)[1].

* * *

إذا تقرر ما سبق من أن سؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله شرك من جهة كونه اتخاذ وسائط في جلب النفع ودفع الضر مما هو مختص بالله وحده، فقد ضل قوم في هذه المسألة حين ظنوا أن الشرك لا يكون إلا باعتقاد استقلال المطلوب منه في إيجاد ما لا يقدر عليه إلا الله، لا مجرد اتخاذ واسطة في الطلب مع اعتقاد أن الخلق والتأثير لله وحده.

---

(١) «مدارج السالكين»، لابن القيم (١/ ٣٤٣).

وأصل شبهتهم هو ما تقرر عندهم من حقيقة التوحيد الذي هو فيما يتعلق بهذه المسألة إفراد الله بالفاعلية والخلق، ثم ما رتبوه على ذلك من نفي قدرة العباد أصلاً، تحقيقاً لإفراد الله بالقدرة على الإيجاد، ثم لما استقر عندهم أن هذه هي حقيقة التوحيد وأن هذا هو مقتضاه رتبوا عليه أن من سأل غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله فإنه لا يكون مشركاً بمجرد ذلك، ما لم يعتقد فيمن سأله الاستقلال بالخلق والقدرة من دون الله. وأن هذا لا يتعدى أن يكون خطأً في الأسباب كمن سأل مُقعداً أن يعينه على حمل شيء ظنّاً منه أنه يقدر على ذلك!.

يقول الشيخ الدجوي في تبرير شرك الطلب: (.... فالمستغيث لا يعتقد أن المستغاث به من الخلق مستقل في أمر من الأمور غير مستمد من الله تعالى أو راجع إليه، وذلك مفروغ منه، ولا فرق في ذلك بين الأحياء والأموات فإن الله خالق كل شيء)[1].

ويقول النبهاني في ذلك أيضاً: (وأنت إذا نظرت إلى كل فرد من المسلمين عامتهم وخاصتهم لا تجد في نفس أحد منهم غير مجرد التقرب إلى الله لقضاء حاجاتهم الدنيوية والأخروية بالاستغاثات مع علمهم بأن الله هو الفعال المطلق المستحق للتعظيم بالأصالة وحده لا شريك له)[2].

ويقول أحمد بن زيني دحلان: (الذي يوقع في الإشراك هو اعتقاد ألوهية غير الله سبحانه، أو اعتقاد التأثير لغير الله، ولا يعتقد أحد من المسلمين ألوهية غير الله ولا تأثير أحد سوى الله تعالى)[3].

ويقول محمد المالكي: (إنه لا يكفر المستغيث إلا إذا اعتقد الخلق والإيجاد لغير الله)[4].

---

(١) عن كتاب «دعاوى المناوئين»، لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عرض ونقض: عبد العزيز العبد اللطيف (ص٣٥٤ ـ ٣٥٥).

(٢) المرجع السابق (ص٣٥٤).

(٣) المرجع السابق (ص١٩٦).

(٤) «مفاهيم يجب أن تصحح»، محمد علوي مالكي (ص١٥).

ويقول أيضاً عن حقيقة التوحيد والشرك: (الاعتقاد الصحيح أن الخالق للعباد وأفعالهم هو الله وحده، فهو الخالق للعباد وأفعالهم، لا تأثير لأحد سواه، لا لحي ولا لميت، فهذا الاعتقاد هو التوحيد المحض، بخلاف ما لو اعتقد غير هذا فإنه يقع في الإشراك)[1].

والحقيقة التي يجب التأكيد عليها هنا: أنه لم يقع في التاريخ الشرك باعتقاد استقلال أحد غير الله بالخلق والإيجاد، إلا ما يذكر عن الفلاسفة الذين يرون أن الموجودات قد وجدت بطريق الفيض الضروري عما يسمونه العقل الأول، ثم تتابع تسلسل الموجودات بطريق السببية الضرورية الحتمية من ذات الموجودات، لا من خلق الله وتدبيره الذي ليس له عندهم أي علاقة بالعالم لا علماً ولا إرادة ولا قدرة.

وأما الشرك الذي وقع فيه الجماهير من الناس قديماً وحديثاً فهو شرك الطلب من غير الله تعالى ما لا يطلب إلا من الله، لا على سبيل أن من يطلب منه العطاء والرزق مالك له على سبيل الاستقلال والخلق، بل على سبيل أن من يطلب منه ذلك قريب من الله، له عنده جاه ومنزلة، وأنه لذلك يعطي من يشاء ما شاء بمجرد إرادته هو.

وهذا هو الملك والشركة التي نفاها الله ﷻ في كتابه عن غيره لا مجرد ملك الاستقلال والخلق، مع أن هذا أيضاً شرك، بل هو أعظم من شرك الطلب.

إذا علم هذا؛ فإن شرك الطلب من غير الله بهذا المفهوم هو قرين شرك الشفاعة، لكن شرك الشفاعة فيه رفع الشافع الطلب والدعاء إلى الله بحيث يستجيب الله للمشفوع له بمجرد إرادة الشافع، وشرك طلب الرزق والعطاء فيه استنزال الخير والعطاء من غير الله تعالى. ويجمعهما اعتقاد أن من سئل الشفاعة أو الرزق والعطاء نافذ الإرادة لأجل مكانته عند الله ﷻ. وهذه هي حقيقة الواسطة الشركية.

يبيِّن ما سبق أن مشركي قريش مع أنهم كانوا يطلبون من معبوداتهم رفع

---

(١) المرجع السابق (ص١٦).

الشفاعة إلى الله، وجلب النفع ودفع الضر لم يكونوا يعتقدون فيهم أنهم مستقلون بالخلق والتدبير، بل صرحوا أنهم إنما اتخذوهم شفعاء لا غير.

يقول الله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (٣١)﴾ [يونس: ٣١].

ويقول تعالى: ﴿قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٨) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ (٨٩)﴾ [المؤمنون: ٨٨، ٨٩].

فهم مقرُّون بأن الله هو مدبر الأمر، وأنه بيده ملكوت كل شيء، ومع ذلك يطلبون الشفاعة وجلب النفع ودفع الضر من غيره، فأشركوا في الطلب لا في أصل الاعتقاد.

وشبهة هؤلاء المشركين فيما فعلوه هي أن هؤلاء الذين يطلبون منهم ذلك ويعبدونهم فليس ذلك على أنهم يخلقون ويرزقون ويدبرون الأمر على جهة الاستقلال عن الله، ولا على أنهم يستحقون العبادة لذاتها بل لأجل التقريب من الله.

يقول تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ ۚ﴾ [يونس: ١٨].

ويقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ...﴾ [الزمر: ٣].

ولكن هؤلاء المرجئة حين استقر عندهم أن الشرك لا يكون إلا باعتقاد الخلق والإيجاد لغير الله التزموا أن المشركين لم يكونوا صادقين في قولهم: إن الله هو الخالق وهو مدبر الأمر!! ولم يكونوا جادين في أنهم إنما يعبدون غير الله من أجل التقريب والشفاعة، لا على جهة استحقاق العبادة من دون الله!![1].

ولكن إذا لم يكونوا صادقين ولا جادين أفليس الله صادقاً في الإخبار عنهم بذلك؟.

---

(١) انظر: «مفاهيم يجب أن تصحح»، لمحمد علوي مالكي (ص٢٦ ـ ٢٧).

وهؤلاء الذين ظنوا أن التوحيد هنا مجرد إفراد الله بالخالقية، وأن سؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله لا يكون شركاً إلا إذا تضمن اعتقاد استقلال المسؤول بالإيجاد والخلق من دون الله قد رتبوا على هذه المقدمة نتيجة فيما يتعلق بالحكم على المعين الذي يسأل غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله، فقالوا: إن الأصل فيمن قال ذلك أنه موحد لم يعتقد فيمن سأله الاستقلال بالخلق والإيجاد، وهذه القرينة كافية لصرف ظاهر كلام من يسند شيئاً إلى غير الله عن حقيقته، وأنه وإن قال ذلك فإنه في الحقيقة لم يعتقده، فوجب اعتبار المجاز، وحمل الكلام على ذلك لأجل تلك القرينة.

يقول محمد علوي مالكي: (إذا وجد في كلام المؤمنين إسناد شيء لغير الله تعالى يجب حمله على المجاز العقلي، ولا سبيل إلى تكفيرهم)[1].

ويقول محمد الظاهر: (إذا وجد في كلام المسلمين إسناد شيء لغير الله يجب حمله على المجاز العقلي، ولا سبيل لتكفير أحد من المسلمين، فإذا قال العامي من المسلمين: نفعني النبي ﷺ أو الصحابي أو الولي، فإنما يريد الإسناد المجازي والقرينة على ذلك أنه مسلم موحد لا يعتقد التأثير إلا لله وحده لا لغيره)[2].

ويقول آخر: (هؤلاء مهما عظموا الأنبياء والأولياء فإنهم لا يعتقدون فيهم ما يعتقدون في جانب الحق تبارك وتعالى من الخلق الحقيقي التام العام، وإنما يعتقدون الوجاهة لهم عند الله في أمر جزئي وينسبونه لهم مجازاً، ويعتقدون أن الأصل والفعل لله سبحانه)[3].

وظاهر من كلام هؤلاء أن الشرك لا يكون باتخاذ الوسائط مطلقاً وإنما يكون باعتقاد الخلق والإيجاد لغير الله، وقد تقدم بطلان هذا قريباً.

ثم إن ما قالوه من وجوب صرف كلام من أسند شيئاً لغير الله إلى

(١) المرجع السابق (ص٢٥).

(٢) عن كتاب «دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، عبد العزيز العبد اللطيف (ص١٩٧).

(٣) المرجع السابق (ص١٩٥).

المجاز وعدم الاعتقاد بالظاهر يستلزم ألا نكفر أحداً بقول مطلقاً، لاحتمال المجاز إما بالحذف وإما بالإضافة وإما بتغيير المعنى، ولا معنى لتخصيص الأخذ بالمجاز في قضية دون أخرى؛ لأن قرينة الوحدة الصارفة للكلام عن حقيقته هنا متحققة في كل من نطق بما هو كفر من المسلمين. هذا من حيث العموم.

وأما من حيث النظر إلى اعتبار المجاز في سؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله فإنه خلاف الواقع الضروري الذي لا يمكن اعتبار المجاز معه.

وهذه أمثلة من الاستغاثات بغير الله يعلم قطعاً أن تعيين المخلوق بالطلب وإسناد الفعل إليه متحقق ولا بد عند السائل.

من ذلك ما ذكره الشعراني في طبقاته عن أحمد البدوي يقول: (وكان سيدي عبد العزيز إذا سئل عن سيدي أحمد رضي الله عنه يقول: هو بحر لا يدرك له قرار، وأخباره ومجيئه بالأسرى من بلاد الإفرنج وإغاثة الناس من قطاع الطريق، وحيلولته بينهم وبين من استنجد به لا تحويها الدفاتر رضي الله عنه.

قلت: (يعني: الشعراني): وقد شاهدت أنا بعيني سنة خمس وأربعين وتسعمائة أسيراً على منارة عبد العال رضي الله عنه مقيداً مغلولاً وهو مخبط العقل فسألته عن ذلك فقال: بينما أنا في بلاد الإفرنج آخر الليل توجهت إلى سيدي أحمد فإذا أنا به فأخذني وطار بي في الهواء فوضعني هنا. فمكثت يومين ورأسه دائرة من شدة الخطفة)[1]. عن أحمد البدوي يقول الشعراني أيضاً: (أخبرنا الشيخ محمد الشناوي رضي الله عنه أن شخصاً أنكر حضور (مولده؛ أي: مولد البدوي) فسلب الإيمان فلم يكن فيه شعرة تحن إلى دين الإسلام فاستغاث بسيدي أحمد رضي الله عنه فقال: بشرط ألا تعود! فقال: نعم، فرد عليه ثوب إيمانه)[2].

وعن البدوي أيضاً ينقل الشعراني قوله: (وعزة ربي ما عصى أحد في

---

(١) «الطبقات الكبرى»، للشعراني (١/ ١٦٢ ـ ١٦٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٦٢).

مولدي إلا وتاب وحسنت توبته، وإذا كنت أرى الوحوش والسمك في البحار وأحميهم من بعضهم بعضاً أفيعجزني الله عن حماية من يحضر مولدي)[1].

كل هذا عن رجل واحد وإلا فحكايات المستغيثين بالمخلوقين ونسبتها صراحة لغير الله، واعتقاد أمور لا يمكن بحال أن يقدر عليها إلا الله لا حصر لها.

فهل يقال: إن ذلك أيضاً مما يعتبر فيه المجاز؟!

والخلاصة: أن كل ما التزموه هنا من عدم التكفير بما هو كفر إنما هو نتيجة ضرورية لما قرروه في حقيقة التوحيد، إذ هو عندهم اعتقادي فقط.

وعلى هذا؛ فلا اعتبار للإرادة التي يلزم عنها العمل في تحقيقه ومسماه.

فكما قالوا في تحقيق الإيمان بالرسول ﷺ إنه مجرد تصديقه فكذلك قالوا في توحيد الله تعالى أنه مجرد اعتقاد وحدانيته في ذاته وصفاته وأفعاله، دون النظر، إلى أن مجرد الاعتقاد بذلك لا يكفي في تحقيق التوحيد، بل حقيقة التوحيد وأصل الدين الذي أرسل الله من أجله الرسل وأنزل الكتب أمر وراء ذلك، ألا وهو إخلاص الدين لله وحده، وعدم مناقضته بأي قول أو عمل ظاهر، سواء كان ذلك الشرك الظاهر من جهة اتخاذ الوسائط في التشفع والطلب، أو كان من جهة صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله تعالى.

ولهذا؛ لمّا أظهر الله الحق بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وكان المتكلمون قد غلبوا على ديار الإسلام، وفشا فيها الشرك، من الاستغاثة بالأموات والذبح لهم وغير ذلك، اتخذوه عدوّاً واتهموه بأنه خارجي، وأنه يكفر المسلمين بما ليس كفراً، وأنه يقاتل المسلمين ويستحل دماءهم، ولم تزل افتراءاتهم بالباطل قائمة حتى اليوم، لكن الله قد أخنس دعاتهم بما ظهر وانتشر من الحق بعد أن كان غريباً لا يعرفه إلا القليل من الناس.

(١) المرجع السابق (١/ ١٦٢).

٣ ـ شرك النية والإرادة والقصد

لا يمكن أن يعيش الإنسان في هذه الحياة دون أن يكون له غاية يسعى إليها، ومراد مطلوب محبوب يكون نهاية أمله، وغاية قصده، وباعث سعيه وكدحه.

وهذه حقيقة نفسيَّة لكل إنسان من حيث هو إنسان، فلا يمكن تخلف ذلك مطلقاً، بل هو من صميم التكوين الفطري الذي خلق الله الإنسان عليه.

وعلى هذا؛ فالناس لا يختلفون من جهة أن بعضهم لهم إرادات وغايات وبعضهم ليس كذلك، وإنما يختلفون في توجيه إرادتهم وما ينشأ عن ذلك من الاختلاف في غايتهم ومنتهى إرادتهم.

ولهذا؛ كان أصدق الأسماء كما يقول الرسول ﷺ: «**الحارث وهمام**»[1]؛ لمطابقة ذلك الوصف لحقيقة النفس الإنسانية، وكون كل إنسان حارث عامل همام مريد. بصرف النظر عن كون ذلك الحرث والهم في حق أو باطل. بل مجرد وصفه بذلك هو تقرير للحقيقة كما هي، دون أن يستلزم ذلك مدحاً أو ذمّاً. وإنما يكون المدح والذم بحسب تحديد المراد والغاية التي يختلف الناس فيها.

ومن فضل الله ورحمته أن فطر كل إنسان على توحيده وابتغاء وجهه بحيث يكون ذلك أصلاً يولد عليه كل مولود.

وهذا هو معنى حديث الفطرة وقول الرسول ﷺ: «**كل مولود يولد على**

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب (٤٩٥٠).

الفطرة فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه»[1]؛ فالفطرة هي الإسلام الذي أصله توحيد الله بالإرادة والمحبة، وأما الأديان المحرفة فهي مخالفة للفطرة، وانحراف عن الأصل الذي هو الإسلام.

ولهذا؛ فإن القلب لا يمكن أن يطمئن ويستقر إلا إلى ما فطره الله عليه من إرادته ومحبته وحده. وكل إرادة ومحبة لغير الله فهي عذاب وصرف للفطرة عن أصلها، مهما يكن المراد المحبوب.

وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة إن أُعطي رضي وإن لم يعط سخط. تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش**»[2]. مع أنه دعاء بالتعاسة والانتكاس لمن كان عبداً للدنيا فإنه أيضاً تقرير لواقع حاصل، وهو أن كل من كان معبوده المال فلا بد أن يكون حاله من تعاسة إلى تعاسة، ومن انتكاس إلى انتكاس، لمخالفته لحقيقة فطرته بحب الله وإرادة وجهه وحده.

وهذه الإرادة والمحبة شاملة لحياة الإنسان كلها دون استثناء، وهي حقيقة العبودية وتحقيق الألوهية لله تعالى، والحكمة من خلق الله للإنسان كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

ومع أن إرادة الله ومحبته هي الأصل الذي خلق عليه كل إنسان فإن الله قد شاء ـ لحكمة يعلمها ـ أن تكون عبادة الإنسان اختيارية، بحيث يمكن أن يفعل الشر كما يمكن أن يفعل الخير، فخلقه مهيّأً لذلك.

قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠]، ويقول تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾ [الإنسان: ٣]، ويقول تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾﴾ [البلد: ١٠].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز (١٣٥٨)، ومسلم، كتاب القدر (٢٦٥٨)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة (٤٧١٤)، والترمذي، كتاب القدر (٢١٣٩).

(٢) رواه البخاري، كتاب الجهاد (٢٨٨٧).

ولأجل هذا؛ زيَّن الله الحياة الدنيا ليتحقق الابتلاء، فلا يخلص لله إلا من تجاوز مغريات الدنيا الفاتنة، وجعل محبوبه ومراده هو الله وحده. وهذا هو معنى كون الجنة محفوفة بالمكاره، وكون النار محفوفة بالشهوات.

فالإنسان وهو في الحياة الدنيا بين خيارين، إما أن يريد الله والدار الآخرة، وإما أن تغره الدنيا فيكتفي بها، وتكون هي مراده ومطلوبه فتشغله شهواتها عن أن يخلص إرادته ومحبته لله.

يقول تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿١٥﴾﴾ [آل عمران: ١٤، ١٥].

ويقول تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾﴾ [الكهف: ٧].

ويقول تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾ [الكهف: ٤٦].

ويقول تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَىْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتُهَا ۚ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٠﴾﴾ [القصص: ٦٠].

ويقول تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون: ﴿يَٰقَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ وَإِنَّ ٱلْـَٔاخِرَةَ هِىَ دَارُ ٱلْقَرَارِ ﴿٣٩﴾﴾ [غافر: ٣٩].

ومجموع هذه الدوافع الفطرية التي خلق كل إنسان على إمكان الاستجابة لها تتلخص في اتباع الهوى وحب الحياة والاكتفاء بها، واتخاذها غاية ومراداً محبوباً تنتهي عنده الآمال.

إن الإنسان ـ كل إنسان ـ واقع بين هذين الخيارين، إما أن يختار الله والدار الآخرة والنعيم الأبدي الذي هو من علم الغيب، وإما أن يختار الدنيا وزينتها وما فيها من نعيم حاضر، تكون الحياة هي كل أمله ونهاية مطلوبه، وفي سبيلها يسعى ويكدح.

وهنا حقيقة مهمة، وهي أنه لا يمكن الزهد في الدنيا إلا بإخلاص الإرادة والمحبة لله وحده، وأن من ضعف إخلاصه لله زاد تعلقه بالدنيا ولا بد. فالقلب لا يفرغ عن الإرادة والمحبة مطلقاً، فمتى لم تتجه إرادته لله اتجهت لغيره، ومن لم يكن عبداً لله كان عبداً لغيره ولا بد، فالقلب ـ كما تقدم ـ لا بد له من محبوب مراد، ومن لم يشغل نفسه بالحق شغلته بالباطل، وليس الحق إلا بإرادة الله وحده، والباطل كل مراد غيره ليست إرادته لأجله ﷻ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (كل من استكبر عن عبادة الله لا بد أن يعبد غير الله، فإن الإنسان حساس متحرك بالإرادة.

وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ: أنه قال: «**أصدق الأسماء حارث وهمام**»، والحارث الكاسب والهمام فعال من الهم، والهم أول الإرادة. فالإنسان له إرادة دائماً، وكل إرادة فلا بد لها من مراد تنتهي إليه.

فلا بد لكل عبد من مراد محبوب هو منتهى حبه وإرادته، فمن لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته، بل استكبر عن ذلك فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده غير الله، فيكون عبداً لذلك المراد المحبوب، إما المال والجاه، وإما القصور، وإما ما يتخذه إلٰهاً من دون الله؛ كالشمس والقمر والكواكب والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين، أو من الملائكة والأنبياء الذين يتخذهم أرباباً، أو غير ذلك مما عبد من دون الله.

... بل الاستقراء يدل على أنه كلما كان الرجل أعظم استكباراً عن عبادة الله كان أعظم إشراكاً بالله؛ لأنه كلما استكبر عن عبادة الله ازداد فقره وحاجته إلى المراد المحبوب الذي هو مقصود القلب بالقصد الأول، فيكون مشركاً بما استعبده من ذلك)[1].

(ومن لم يكن مخلصاً لله عبداً له قد صار قلبه مستعبداً لربه وحده لا شريك له بحيث يكون هو أحب إليه مما سواه، ويكون ذليلاً خاضعاً له وإلا استعبدته الكائنات، واستولت على قلبه الشياطين، وكان من الغاوين إخوان

---

(١) «العبودية»، للإمام ابن تيمية (ص٣٢).

الشياطين، وصار فيه من السوء والفحشاء ما لا يعلمه إلا الله، وهذا أمر ضروري لا حيلة فيه)[1].

وهكذا يكون كل إنسان عابداً ولا بد؛ لأنه مريد ولا بد، والإرادة الناشئة عن محبة الله والافتقار إليه هي أصل الألوهية وحقيقة العبادة، فمن لم تكن عبوديته لله كانت لغيره أيّاً كان ذلك المعبود المراد.

ولهذا؛ جاء في كتاب الله كثيراً المقابلة بين الإيمان بالله والدار الآخرة، وبين الاغترار بالدنيا والاطمئنان إليها. دلالة على أن من لم تكن عبوديته لله ومراده رضوان الله والدار الآخرة؛ فإنه يكون عبداً ولا بد للدنيا، حيث آثرها وأحبها ورضي بها عن الدار الآخرة.

ولهذا سمَّى الرسول ﷺ محب المال عبداً للدرهم والدينار؛ لأن العبودية عبودية القلب، وأصل العبودية حب المعبود واتخاذه غاية وإلٰهاً ومطلوباً مراداً.

ولهذا كله؛ كان من انصرف إلى الدنيا وآثرها عبداً لها، مشركاً في الألوهية، خالداً في النار، ويدل لذلك آيات كثيرة منها:

قول الله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [هود: ١٥، ١٦].

وقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْءَاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴿٢٠﴾﴾ [الشورى: ٢٠].

وقوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾﴾ [الإسراء: ١٨].

وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات: ٣٧ ـ ٤١]. وغير ذلك من الآيات ما في معناها كثير.

(١) المرجع السابق (ص٤٣).

ومما ينبغي التأكيد عليه هنا: أنه لا بد من التفريق بين شرك الإرادة المستوجب للشرك الأكبر والخلود في النار، وبين الشرك الأصغر المستوجب لحبوط لعمل وإن لم يكن مخرجاً من الملة.

والضابط الفارق في ذلك هو النظر إلى النية والباعث على العمل، فمن كان عمله اتباعاً للهوى مطلقاً وإرادة الدنيا أصلاً كان مشركاً شركاً أكبر. ومن كان الباعث له على العمل حب الله وابتغاء رضوانه والدار الآخرة، لكن دخل مع ذلك حب الجاه أو نحو ذلك من أسباب الرياء كان مشركاً شركاً أصغر. وهو الذي خافه الرسول ﷺ على أُمَّته حيث قال: «**إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر**»، قالوا: يا رسول الله وما الشرك الأصغر؟ قال: «**الرياء**»[1].

وهذا الشرك يحبط العمل، وإن لم يكن صاحبه مشركاً شركاً أكبر. لأن شرط العمل المقبول أن يكون خالصاً لله موافقاً للسُّنَّة. فلو وافق السُّنَّة وكان الأصل به إرادة الله لكن دخل فيه الشرك من جهة تزيينه للناس لم يكن مقبولاً.

عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: «**قال الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري تركته وشركه**»[2].

وعن أبي أمامة الباهلي ﷺ: أن رجلاً جاء النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: أرأيت رجلاً غزا يلتمس الأجر والذكر ما له؟ فقال رسول الله ﷺ: «**لا شيء**»، فأعادها عليه ثلاث مرات. يقول الرسول ﷺ: «**لا شيء**» ثم قال: «**إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً وابتغي به وجهه**»[3].

وعن أبي هريرة ﷺ: أن رجلاً قال: يا رسول الله، رجل يريد الجهاد وهو يبتغي عرضاً من عرض الدنيا، فقال رسول الله ﷺ: «**لا أجر له**» فأعاد

---

(١) أخرجه أحمد (٥/٤٢٨ ـ ٤٢٩)، وقال العراقي في «تخريج الإحياء» (٣/ ٢٩٤): رجاله ثقات.

(٢) رواه مسلم، كتاب الزهد والرقائق (٢٩٨٥).

(٣) أخرجه النسائي، كتاب الجهاد (٣١٤٠)، وحسَّنه العراقي في «تخريج الإحياء» (٤/ ٣٨٤)، وقال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (٦/ ٢٨): إسناده جيد.

عليه ثلاثاً، والنبي ﷺ يقول: «**لا أجر له**»[1].

وعن شداد بن أوس رضي الله عنه قال: (كنا نعد الرياء على عهد رسول الله ﷺ الشرك الأصغر)[2].

وعن محمود بن لبيد (وهو من صغار الصحابة) رضي الله عنه قال: (خرج النبي ﷺ فقال: «**أيها الناس: إياكم وشرك السرائر**»، قالوا: يا رسول الله، ما شرك السرائر؟ قال: «**يقوم الرجل فيصلي، فيزيِّن صلاته جاهداً لما يرى من نظر الناس إليه فذلك شرك السرائر**»[3].

فكل هذه الأحاديث تدل على أن الرياء وحب مدح الناس على الأعمال الصالحة، وتزيين العمل لأجلهم شرك أصغر يحبط معه العمل، وأن العمل لا يقبل إلا إذا كان خالصاً لله تعالى.

---

(١) رواه أبو داود كتاب الجهاد (٢٥١٦)، والحاكم (٢/ ٨٥) وصححه، ووافقه الذهبي، وأحمد (٢/ ٢٩٠ ـ ٣٦٦).

(٢) رواه الحاكم (٤/ ٣٢٩)، وصحَّحه ووافقه الذهبي.

(٣) أخرجه ابن خزيمة (٩٣٧)، والبيهقي في السنن (٢/ ٢٩٠ ـ ٢٩١).

٤ ـ شرك العبادة

كل ما ثبت أنه عبادة مشروعة وجوباً أو استحباباً فصرفها لغير الله شرك في العبودية، ومن تحقق منه ذلك كان مشركاً، سواء اعتقد مع ذلك استحقاق المعبود للعبادة من دون الله، أو اعتقد أنه لا يستحق العبادة لذاته، وإنما هو وسيط وشفيع إلى الله.

وذلك أن شرك العبادة لا يتضمن الشرك في الربوبية؛ لأن شرك العبادة متعلق بالإرادة ولازمها من العمل، وأما شرك الربوبية فمتعلق بالاعتقاد وإثبات الكمال لله في ذاته وصفاته وأفعاله.

ولهذا؛ ذكر الله عن المشركين أنهم كانوا مشركين في العبادة مع اعتقادهم بأن الله هو المتفرد بالخلق والإيجاد والرزق، وأن الذين يعبدونهم من دونه ليس لهم من ذلك شيء على جهة الاستقلال عن الله تعالى.

قال تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١].

فهم يعتقدون أن الله هو المتفرد بتدبير الأمور، لكنهم أشركوا بالله من جهة التوسط في الطلب أو العبادة. والآيات الدالة على هذا المعنى كثيرة لمن تدبرها.

وهذا هو معنى قول الله تعالى عن المشركين: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦].

يقول ابن عباس رضي الله عنهما: (من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم: من خلق السمٰوات، ومن خلق الأرض، ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون به)[1].

فكما أن اعتقاد أن الله متفرد بالكمال في ذاته وصفاته وأفعاله لا يكفي في تحقيق التوحيد، بل لا بد من إرادة الله بالقصد والعمل. فكذلك ليس الشرك محصوراً في الاعتقاد، بل هو شامل للشرك في الإرادة المستلزمة للعمل، بل إن الشرك في الإرادة هو حقيقة الشرك الذي أرسل الله الرسل وأنزل الكتب من أجل إخراج الناس منه إلى توحيده وعبادته وحده، والعبادة ليست مجرد اعتقاد.

وغالب ما يكون من الذبح وتقريب القرابين والنذور لغير الله، فالغاية منه استجلاب الخير واستدفاع الضر ممن عبد بذلك.

وهذا الشرك مع أنه استغاثة بغير الله تعالى، ففيه عبادة غير الله بالتقرب والنسك الذي لا ينبغي صرفه إلا لله وحده، فهو ضلال وشرك في الطلب والعبادة معاً.

ولهذا؛ ورد كثيراً في كتاب الله نفي أن ينفع المعبودون من عبدوهم، بل ولا أن يضروهم شيئاً، وأن ذلك كله لله وحده، لا يملكه سواه، فلا يطلب غيره ولا يعبد غيره.

يقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [المائدة: ٧٦].

ويقول تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾﴾ [الأنبياء: ٦٦].

ويقول تعالى: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٦﴾ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَـٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١٧﴾﴾ [العنكبوت: ١٦، ١٧].

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٢/ ٥٩٤).

ويقول تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [النحل: ٧٣].

ونحو ذلك من الآيات كثير.

ومن جميع ما تقدم يتبين أن شرك العبادة ليس شركاً اعتقاديّاً يستلزم أن يكون المعبود عند من عبده مستحقّاً للعبادة من دون الله، وإنما هو شرك في إرادة غير الله بالعبادة.

ولو كان من تحقَّق منه ذلك معتقداً أن الله هو الذي يستحق العبادة، وإنما يصرفها لغيره على جهة التوسط إلى الله لكان بذلك مشركاً به، سواء كان ذلك التوسط بالشفاعة عنده في قبول العبادة، أو في الشفاعة مطلقاً، أو رجاء نفع المعبود مع اعتقاد أنه ليس له التدبير والتصريف، وأن ذلك كله لله.

وعلى هذا؛ فكما يكون الشرك متعلقاً بالاعتقاد، فكذلك يكون بالإرادة والعمل، ولا فرق.

لكن مرجئة المتكلمين لما ظنوا أن التوحيد هو مجرد اعتقاد وحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله، وأن ذلك مفهوم الألوهية، التزموا أنه لا شرك بالتقرب إلى غير الله بالعبادة إلا إذا تضمن اعتقاد استحقاق المعبود للعبادة من دون الله وأن المعبود متفرد بالخلق والتدبير.

واعتبار الإيمان مجرد اعتقاد أصل عام عندهم في التوحيد وفي الالتزام المجمل بالشريعة، فكما قالوا هنا أن التوحيد هو اعتقاد وحدانية الرب، فكذلك الالتزام بالشريعة هو مجرد اعتقاد أنها حق بتصديق الرسول ﷺ.

ولهذا؛ فإنه كما لم يكن عندهم شرك في الطلب والعبادة إلا باعتقاد ما يضاد حقيقة الوحدانية، لا بمجرد الشرك باتخاذ الواسطة، فكذلك لم يكن عندهم كفر بالتولي والإعراض وعدم الالتزام ما لم يكن ذلك عن تكذيب

وجحود واستحلال، سواء في ذلك ما كان من جهة ترك العمل بالكلية، أو من جهة التشريع المضاد لحقيقة الالتزام المجمل.

وما يهمنا هنا في هذا المبحث هو كلامهم في حقيقة التوحيد والشرك، وأما ما يتعلق بالالتزام المجمل بالشريعة وكلامهم فيه فله مجال آخر.

يقول الكمال بن الهمام في شرح المسامرة: (التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال)[1].

ويقول الكستلي في «حاشيته على شرح العقائد النسفية»: (حقيقة التوحيد: اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها، وأراد بالألوهية على ما صرح به: وجوب الوجود والقدم الذاتي، بمعنى عدم المسبوقية بالغير. وبخواصها: مثل تدبير العالم، وخلق الأجسام واستحقاق العبادة، والقدم الزماني مع القيام بنفسه...)[2].

ويقول الكمال بن الهمام في معنى الألوهية عندهم: (لما ثبت وحدانيته في الألوهية.. ثبت استناد كل الحوادث إليه تعالى). والألوهية: الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبوداً، وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها، وتسمى خواص الألوهية، ومنها الإيجاد من العدم، وتدبير العالم، والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات، وفي كل الصفات، فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه)[3].

ومن كلامهم يظهر جليّاً أن تحقيق شهادة لا إلٰه إلا الله هو اعتقاد تفرد الله ووحدانيته في ذاته وصفاته وأفعاله. ولهذا؛ فلا فرق عندهم بين الإلٰه والرب، ولا بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، بل هما بمعنى واحد، بل يظن كثيرون اليوم ممن لا يفرقون بينهما أنهما وصفان مترادفان.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد كلام له عن المراد بالإلٰه، وأنه

---

(١) «المسايرة شرح المسامرة»، للكمال ابن الهمام (ص٤٣).

(٢) «حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية» (ص٦٣).

(٣) «المسايرة شرح المسامرة»، للكمال ابن الهمام (ص٥٨).

بمعنى المألوه المعبود بحق: (ولكن أهل الكلام الذين ظنوا أن التوحيد هو توحيد الربوبية، وهو التصديق بأنه الله وحده خالق الأشياء؛ اعتقدوا أن الإلٰه بمعنى الآله، اسم فاعل، وأن الإلٰهية هي القدرة على الاختراع كما يقوله الأشعري وغيره، ممن يجعلون أخص وصف الإلٰه القدرة على الاختراع.

ومن قال: إن أخص وصف الإلٰه هو القدم كما يقوله من المعتزلة قال ما يناسب ذلك في الإلٰهية...)[1].

وإذا كان التوحيد هو مجرد اعتقاد تفرد الله في ذاته وصفاته وأفعاله، وكان الإلٰه هو القادر على الاختراع، فإن مجرد الشرك في الطلب، وفي التقرب إلى الله بالعبادة لا يكون شركاً لذاته عندهم ما لم يتضمن شرك الاعتقاد.

وأما ما جاء من إطلاق الشرك فيما يتعلق بشرك الطلب وشرك العبادة والتقرب فلهم فيه تخريجان:

الأول: أن ذلك مقيد بالشرك في الاعتقاد، لا بمجرد الإرادة والعمل. وهذا كما قالوا في كفر التولي والإعراض إنه مقيد بالتكذيب والاستحلال.

الثاني: أن ذلك شرك؛ لكنه شرك أصغر، فهو من المعاصي التي لا يخرج بها فاعلها من الملة. كما قالوا في كفر التولي والحكم بغير ما أنزل الله إنه كفر دون كفر.

يقول أحدهم في ذلك: (اجتمعت الأمة على أن الذبح والنذر لغير الله حرام، ومن فعلها فهو عاص لله ورسوله، والذي منع العلماء من تكفيرهم أنهم لم يفعلوا ذلك باعتقاد أنها أنداد لله)[2].

ويقول سليمان بن عبد الوهاب في رسالته الصواعق الإلٰهية في الرد على الوهابية: (من أين لكم أن المسلم الذي يشهد أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، لابن تيمية (٩/ ٣٧٧).

(٢) عن كتاب «دعاوى المناوئين دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عرض ونقد»، للأخ عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف (ص١٩٧).

عبده ورسوله إذا دعا غائباً أو ميتاً أو نذر له، أو ذبح لغير الله أن هذا هو الشرك الأكبر، الذي من فعله حبط عمله، وحل ماله ودمه؟. لم يقل أهل العلم من طلب من غير الله فهو مرتد، ولم يقولوا من ذبح لغير الله فهو مرتد)[1]. وقد اشتد الخلاف بين هؤلاء وبين الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللهُ، حين بيَّن لهم أنه كما يكون الشرك في الاعتقاد فإنه كذلك يكون باتخاذ الوسائط في الطلب وفي التقرب إلى غير الله بالعبادة، ولو لم يكن متضمناً الشرك في الاعتقاد.

ولازم كلامهم هنا: أن من تقرب إلى غير الله بالعبادة لا يكون مشركاً بمجرد ذلك، بل ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ أن بعض أتباع هؤلاء قد صرَّح بهذا، وأن منهم من كان يسجد للشمس والقمر والكواكب ويصوم لها ويذبح، وهو يظن مع ذلك أن توحيده لم ينتقض.

يقول رَحِمَهُ اللهُ: (وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خالق العالم، كما يظن من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد، ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد.

وكثير من أهل الكلام يقول: التوحيد له ثلاثة معان، وهو: واحد في ذاته لا قسيم له أو لا جزء له، واحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له. وهذا المعنى الذي تتناوله هذه العبارة فيه ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ، وفيه ما يخالف ما جاء به الرسول؛ وليس الحق الذي فيه هو الغاية التي جاء بها الرسول، بل التوحيد الذي أمر به أمر يتضمن الحق الذي في هذا الكلام وزيادة أخرى، فهذا من الكلام الذي لبس فيه الحق بالباطل وكتم الحق.

وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ونزهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء، لم يكن موحداً، بل ولا

(١) المرجع السابق (ص١٩٨).

مؤمناً حتى يشهد أن لا إلٰه إلا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإلٰه المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له.

والإلٰه هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، وليس هو الإلٰه بمعنى القادر على الخلق، فإذا فسر المفسر الإلٰه بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أخص وصف الإلٰه، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين. قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦].

قال طائفة من السلف: تسألهم من خلق السمٰوات والأرض فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره.

وقال تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩].

وقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ﴾ [العنكبوت: ٦١].

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابداً له دون سواه، داعياً له دون ما سواه، راجياً له خائفاً منه دون ما سواه، يوالي فيه، ويعادي فيه ويطيع رسله، ويأمر بما أمر به، وينهي عما نهى عنه. وقد قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ۚ﴾ [الأنفال: ٣٩].

وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء، وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به وجعلوا له أنداداً، قال تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ﴾ [الزمر: ٤٣، ٤٤].

. . . ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سبباً وواسطة لم أكن مشركاً.

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك، فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسله، وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه)[1].

ومن جميع ما تقدم هنا في شرك التقرب والنسك، وما سبقه في شرك الطلب ندرك أن مرجئة المتكلمين لا يرونهما شركاً بإطلاق، ما لم يتضمن ذلك عندهم الشرك في الاعتقاد. أما مجرد شرك الواسطة فلا.

وأصل شبهتهم في ذلك كما سبق بيانه مفصلاً هو أن الشرك باتخاذ الوسائط في الطلب وفي التقرب والنسك من شرك الإرادة المتعلق بالاستعانة وتعلق القلب بغير الله، وتوجه الإرادة والقصد إلى غير الله.

وعلى هذا؛ لا يكون الشرك عندهم إلا في اعتقاد شريك مع الله في ذاته بإثبات أكثر من رب، أو في صفاته باعتقاد المشابهة بينه وبين مخلوقاته فيها، أو في أفعاله باعتقاد أن لبعض خلقه استقلالاً بالخلق والإيجاد.

والرد الجامع عليهم في كل ذلك هو إلزامهم بأن الشرك في الإرادة؛ كالشرك في الاعتقاد ولا فرق، على ما سبق تفصيله.

ومع أن أصل الإشكال في هذا الباب إنما يستند إلى ما قرره هؤلاء المتكلمون في حقيقة التوحيد وما يلزم عنه في حقيقة الشرك عندهم إلا أنه قد يحصل الإشكال هنا لمجرد عدم تصور إمكان حصول الشرك بعبادة غير الله تعالى دون أن يقدح ذلك في توحيد الله تعالى في ربوبيته، بدعوى أن من أشرك فعبد غير الله تعالى فلا بد أن يكون قد حصل له من الاعتقاد في معبوده ما يناقض ما يجب لله وحده في خصائص الربوبية من الخلق والملك والتدبير

---

(١) «درء التعارض» (١/ ٢٢٥ ـ ٢٢٨).

والكمال المطلق لله تعالى، وإلا لم يترك عبادة الله تعالى بتلك العبادة إلى ذلك الشريك.

وحاصل هذا الإشكال مجرد دعوى لا دليل عليها، إذ إنه كما يمكن أن يكون مستند الشرك بعبادة غير الله تعالى هو الشرك في خصائص ربوبية الله تعالى، فقد يحصل هذا الشرك بمجرد التقرب إلى غير الله تعالى بالعبادة، استناداً إلى أن من صرفت له العبادة له جاه ومنزلة عند الله تعالى، حتى ولو لم يعتقد فيه أن شفاعته واجبة القبول عند الله تعالى، فلا يكون هنا ما يقدح في شيء من خصائص الربوبية لله تعالى، وهذا المثال على الإمكان لا يمكن دفعه بمجرد دعوى عدم الإمكان؛ لأن ما لا يمكن تصوره لا بد أن يكون محالاً، بخلاف ما ثبت من الإمكان لهذا المثال، ويدل لوقوع هذا الإمكان ما ذكره الله تعالى عن المشركين في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]. حيث جعلوا الغاية من عبادتهم لتلك المعبودات هي مجرد أن يشفعوا لهم عند الله تعالى، وليس في ظاهر الآية ما يدل على أنهم لا بد أن يكونوا قد أشركوا مع ذلك في شيء من خصائص الله تعالى في ربوبيته، ولا أنهم كانوا يعتقدون بالضرورة أن شفاعة معبوداتهم واجبة القبول على الله تعالى، فكما أن من الشرك اعتقاد شيء من خصائص الربوبية لغير الله تعالى، ومنه أيضاً اعتقاد تقييد إرادة الله تعالى بإرادة من يشفع عنده، فإن من الشرك كذلك صرف ما يختص به الله تعالى من العبادة لغيره ولو لم يعتقد فيه شيئاً من خصائص الربوبية، ولا أن إرادة الله تعالى محكومة بإرادته؛ لأن الوصف الجامع للشرك في كل ذلك وغيره أن يجعل ما هو لله وحده لغيره، سواء كان ذلك في باب الاعتقاد أو العمل ظاهراً أو باطناً، وكل تأويل للآية خارج عن هذا المعنى وتقييد دلالتها بما لم يرد فيها فهو خروج عن ظاهر دلالتها وما يتبادر من معناها.

وأساس الإشكال عند من ربط بين الشرك في العبادة وبين اشتراط أن يكون للمعبود شيء من خصائص الربوبية عند من عبده هو من جهة الظن بأنه

إذا كان مفهوم العبادة مرتباً على مفهوم الإلٰه فإنه لا يكون الإلٰه إلٰهاً عند الموحد والمشرك على السواء إلا إذا كان له شيء من خصائص الربوبية التي استحق بها أن يكون إلٰهاً، وعلى هذا؛ فلا تكون العبادة عبادة شركية وفق هذا التوجيه إلا إذا كانت مع اعتقاد أن من صرفت له العبادة قد شارك الله تعالى في شيء مما يختص به من صفات الربوبية.

وحاصل ذلك عند من يقول بهذا القول: أن (الإلٰه هو من يعتقد اتصافه بصفات معينة تجعله عند من اعتقد ذلك فيه مستحقّاً للتذلل والخضوع وتقديم التعظيم والتوقير، أو المحبة وطلب القربى، أو طلب جلب منفعة أو دفع مضرة، وإظهار الفقر والحاجة ونحو ذلك، فتعريف الألوهية ومفهومها سابق بذلك على تعريف العبادة، فالإله يتم تعريفه أولاً ثم يترتب على ذلك ضرورة أن العبادة هي أي فعل من الأفعال أو قول من الأقوال التي توجه إلى ذلك الإلٰه للتعظيم، أو لإظهار الخضوع والتذلل، أو للتعبير عن الفقر والحاجة وطلب جلب منفعة أو دفع مضرة، أو للتعبير عن الود والمحبة وطلب القربى، أو لكل ذلك، فإذا كان ذلك حقّاً ترتب عليه ضرورة أنه لا يوجد قول أو اعتقاد أو فعل ظاهر أو باطن، من سجود وركوع وقيام أو قعود أو ذبح أو تقديم قرابين أو إيقاد شموع أو حب وبغض وتعظيم أو إرادة إلا إذا كان موجهاً إلى من يعتقد فيه استحقاقها، لأمور ذاتية يعتقد ثبوتها فيه؛ **أي: لصفات معينة فيه هي صفات الألوهية**)[1].

وتعريف العبادة بهذا التعريف وتقييدها بهذه القيود وحصر معناها في مجرد التقرب إلى من يعتقد المتقرب بها إلى غير الله تعالى أن له شيئاً من خصائص الربوبية لا يعرف فيما أعلم عن أحد من أهل السُّنَّة، وإنما هو مقتضى ما عليه المتكلمون من تحديد الشرك الناقض للتوحيد بالشرك في خصائص الربوبية على ما سبق بيانه، وأظهر ما يعلم به بطلان هذا التوجيه هو

---

(١) كتاب التوحيد، أصل الإسلام وحقيقة التوحيد، د. محمد المسعري (٢٢٢ ـ ٢٢٣).

أنه مخالف لما هو معلوم في اللغة والشرع من معنى شهادة ألا إلٰه إلا الله، فإن الإلٰه في لغة العرب هو المعبود مطلقاً بحق أو باطل، وكلمة الشهادة هي في تقرير استحقاق الله وحده للعبادة، وإذا كان الإلٰه المعبود بالباطل قد يكون معبوداً لكونه عند من عبده متّصفاً بشيء من خصائص الربوبية؛ فإنه لا يلزم أن تكون كل عبادة بالباطل مشروطة بهذا الشرط؛ لأن كل من عبد غير الله فقد اتخذ ذلك المعبود إلٰهاً، للتطابق بين مفهوم الإلٰه ومفهوم المعبود، بحيث يصح تفسير الإلٰه بأنه المعبود كما يصح تفسير المعبود بأنه الإله؛ لأن إلٰه وإن كان على وزن فعال إلا أنه بمعنى مفعول، على ما يقرره أهل اللغة، كما في كتاب بمعنى مكتوب ونحو ذلك.

فحقيقة معنى إلٰه على هذا هي: مألوه، والمألوه والمعبود بمعنى واحد، وقد سبق تفصيل القول في ذلك ونقل ما قرره أهل اللغة في معنى الإلٰه عند الكلام عن معنى شهادة لا إلٰه إلا الله في أول هذا الكتاب فلا داعي لإعادته هنا، وبهذا ينحل الإشكال عند من تصور أن تفسير الإلٰه بأنه المعبود مع تفسير المعبود بأنه الإلٰه هو من الدور القبلي، فإن الدور القبلي إنما يكون في حال توقف الشيء على ما يتوقف عليه، كما إذا قيل إن (أ) متوقفة على (ب)، لكن (ب) مع ذلك متوقفة على (أ)، وعلى هذا فليست العلاقة بين مفهوم المعبود ومفهوم الإلٰه من قبيل توقف أحدهما على الآخر، ولا أن البرهنة على كل منهما متوقفة على الآخر، بل العلاقة بينهما من قبيل تفسير أحدهما بالآخر، وأن كلّاً منهما ينوب عن الآخر في الدلالة على معنى واحد، وهذا ليس من الدور الممتنع في شيء.

وهذا لا يتنافي مع ما جاء في القرآن من ربط استحقاق الله تعالى للعبادة بما له من الصفات التي استحق لأجلها أن يفرد بالعبادة، فقد ورد الاستدلال على توحيد الله تعالى من وجوه عديدة يمكن إجمالها في تفرد الله تعالى بالخلق والملك والتدبير والإنعام والكمال المطلق، وليس المقام هنا في ذكرها وبيان وجه دلالتها، وإنما المقصود بيان أنه وإن ورد الاستدلال لتوحيد العبادة

واستحقاق الله لها بهذه الأوجه إلا أنه لا تلازم بين دلالتها على وجوب إفراد الله بالعبادة وبين أن يكون الشرك في العبادة مقيداً باعتقاد شيء من هذه الأوجه لغير الله تعالى حتى تكون عبادة غيره شركاً، بل عبادة غير الله تعالى شرك سواء صرفت العبادة لغير الله مع اعتقاد أن للشريك مع الله شيئاً من خصائص الربوبية التي استحق لأجلها أن يعبد أو صرفت العبادة لغير الله تعالى لمجرد أن من صرفت له يشفع عند الله تعالى في قبول العابد لذلك الشريك لأجل ما له من الجاه والمنزلة عند الله، ولو مع عدم اعتقاد أن تكون تلك الشفاعة على جهة تقييد إرادة الله تعالى بإرادة الشافع كما هو الشأن في الشفاعة عند الملوك على ما سبق تفصيل القول فيه.

ومما يتأسس عليه الإشكال عند من يقول بعدم استقلال الشرك في العبادة عن الشرك في خصائص الربوبية الاعتماد على المفهوم اللغوي للعبادة، مع أن المعتبر في هذا المقام هو المفهوم الشرعي، ومثال ذلك: أنه إذا قيل إن مفهوم العبادة في اللغة هو التعظيم، فالسجود قد يكون تعظيماً لمخلوق كما كان مباحاً في الشرائع السابقة فلا يكون شركاً، وقد يكون تعظيماً للخالق فيكون عبادة خاصة به، فما هو الحد الذي ينتقل به السجود من مجرد المنع منه لعدم مشروعيته في ديننا لكونه منسوخاً لكنه لا يكون شركاً في العبادة إلى كونه شركاً يوجب الخروج من الملة، ومن هنا ينشأ الإشكال، إذ لا بد من حد يفصل بين تعظيم المخلوق وبين تعظيم الخالق، لا بمجرد أن يقال إن هذا سجود قصد به تعظيم المخلوق وذاك سجود قصد به تعظيم الخالق، بل لا بد من تحديد ما يتضمنه القصد في الحالين، ولما كان السجود في الحالين مشتملاً على هيئة للسجود وعلى قصد التعظيم فلا بد أن يكون متعلق التكفير بالسجود لغير الله تعالى أمر وراء هذين الحالين، ونظر من يعتمد على الدلالة اللغوية لمعنى العبادة عموماً والسجود خصوصاً فلم يجدوا فارقاً بين الحالين إلا أن يقال: إن السجود لله تعالى ينفرد عن السجود للمخلوق بكونه تعظيماً لله تعالى من حيث هو متصف بصفات الربوبية التي استحق بها إفراده بالعبادة،

ورتبوا على ذلك أن السجود لغير الله تعالى مهما بلغ من التعظيم فإنه لا يكون شركاً إلا إذا تحقق فيه المناط الذي يكون به عبادة لله تعالى، وهو أن يكون السجود للمخلوق مترتباً على اعتقاد مشاركة المخلوق للخالق في شيء من صفات الربوبية، لكون ذلك على ما زعموا هو حقيقة الحد الفاصل بين تعظيم الله بالسجود وبين تعظيم غيره به.

ولو أن من التزموا بهذه اللوازم اعتبروا الحقيقة الشرعية في التمييز بين ما هو عبادة وما ليس بعبادة لما حصل لهم الإشكال على هذا الوجه، وذلك أنه لا يصح اعتبار السجود لله تعالى والسجود للمخلوق من جنس واحد بدعوى اشتراكهما في الهيئة وقصد التعظيم، بحيث يبحث عما يفصل بينهما في غير هذين الأمرين، بل الفصل بينهما حاصل ابتداء في أنهما وإن اشتركا في الهيئة وقصد التعظيم إلا أن السجود لله تعالى هو سجود عبادة يتقرب بها إلى الله تعالى، بينما السجود الذي يقصد به التحية للمخلوق لا أثر فيه للتقرب إلى المخلوق بالسجود، وإنما حاصله مجرد تحية مخلوق لمخلوق.

وعلى هذا؛ فالفرق بين السجودين هو في انفصال كل منهما عن الآخر من مبدأ كلٍّ منهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، لا أنهما يشتركان في حقيقة واحدة ثم ينفرد سجود العبادة عن سجود التحية، والتمييز بين سجود يقصد به التقرب إلى الله تعالى أو التقرب إلى غيره وبين سجود لا يجاوز القصد به مجرد التحية للمخلوق وتعظيمه من الأمور الواضحة بذاتها، ودلالة القرائن المحتفة بكلٍّ منهما كافية في التمييز بينهما، ولهذا لم يشكل سجود معاذ رضي الله عنه للنبي ﷺ، ولم يشكل سجود أخوة يوسف ليوسف عليه السلام، ولا أشكل أمر الله تعالى الملائكة أن تسجد لآدم عليه السلام، ولا ما أخبر به النبي ﷺ أنه لو كان آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمر المرأة أن تسجد لزوجها، وذلك أن القرائن المحتفة بجميع هذه الحالات تدل على أنه لا يمكن حملها على سجود العبادة، بل لا يتصور فيها غير سجود التحية، ولو فرض حصول الاشتباه في حال شخص، وأن سجوده لمخلوق هل هو سجود عبادة أو سجود تحية فيلزم

التحري في ذلك والتحقق منه، وفق ما هو المعتبر في اشتراط قيام الحجة على المعين، على ما سيأتي تفصيل القول فيه عند الكلام عن منهج أهل السُّنَّة في التلازم بين الظاهر والباطن.

ويلزم من يقول بالتلازم بين الشرك في العبادة وبين الشرك في الربوبية وإن كان ممن يخالف المتكلمين في تعريف التوحيد والشرك: أن من حقق توحيد الربوبية فإنه وإن أشرك في العبادة ما أشرك فإنه لا يخرج عنده عن كونه موحّداً، فرجعت حقيقة التوحيد المنجي عند من يقول بالتلازم على هذا الوجه إلى توحيد الربوبية، وأما توحيد العبادة فهو وإن كان عنده داخلاً في حقيقة التوحيد لكنه إنما يكون من كمال التوحيد لا من حقيقته المشروطة في النجاة، وهذا يشبه قول من قال: إن العمل من الإيمان، لكن لا يمكن حصول الكفر بالفعل أو الترك المتعلق بالعمل الظاهر، بل لا يكون الكفر إلا بالاعتقاد، فلزم أن يكون العمل عند من قال بذلك من كمال الإيمان لا من حقيقته المنجية، وأثر الإرجاء ظاهر في هذين القولين، وإن لم يصل إلى إخراج العمل من الإيمان، ولا إخراج توحيد العبادة من حقيقة التوحيد.

الفصل الثاني

كفر الرد

توطئة:

لا بد لتحقيق الإيمان بالرسول ﷺ وبما جاء به من تصديقه والالتزام المجمل بالشريعة باطناً وظاهراً.

وكما أنه لا يكفي لتحقيق الإيمان مجرد تحقيق الالتزام بالشريعة دون التصديق فكذلك لا يكفي مجرد التصديق دون تحقيق الالتزام الإجمالي.

وذلك أن الإقرار بأن محمداً رسول الله يستلزم قبول ما جاء به تصديقاً وانقياداً؛ لأن قبول ما جاء به ﷺ من الخبر يكفي فيه مجرد الاعتقاد والتصديق، وأما الطلب فلا بد مع التصديق من تحقيق الالتزام كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: ٦٤].

وعلى هذا؛ فكفر الرد إما أن يكون بالتكذيب والاستحلال المناقض للتصديق، وإما أن يكون بالتولي والإعراض المناقض للالتزام، سواء الالتزام الباطن أو الالتزام الظاهر.

وكل هذا داخل في كفر العناد الذي يكون بعد تبيُّن الحجة الرسالية وظهورها للمعين، بحيث لا يكون تكذيبه واستحلاله ولا تلبسه بما يناقض الالتزام المجمل عن تأول وشبهة يعذر بها.

لكن من قامت عليه الحجة الرسالية فعاند واستكبر وكذب الرسول ولم يرض باتباعه قد لا يوفق إلى الهداية ومعرفة الحق بعد جحوده أولاً.

بل إن من عقوبة الله للمعاند أن يضله سواء السبيل، جزاء وفاقاً لما اختاره هو من ذلك ﴿قُلْ مَن كَانَ فِي ٱلضَّلَٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾ [مريم: ٧٥] فينقلب كفر العناد الذي يكون عن بينة إلى كفر ضلالة أو كفر غواية، بحيث يعلم الكافر آيات وتقوم بها الحجة عليه، لكنه لا يوفق لقبولها، بل يقوم بقلبه ما يحسب معه أنه على حق، وكذلك المتخاذل عن الطاعة قد يزين له عمله السيئ، وهذه غاية الخذلان، نعوذ بالله من ذلك.

والمقصود هنا بيان وتفصيل هذه الحقائق المجملة.

١ ـ كفر التكذيب والاستحلال

لا يكون كفر التكذيب والاستحلال باعتقاد أن الرسول ﷺ كاذب، وإنما يكون تكذيباً باللسان مع العلم بالحق في الباطن. وذلك أن التكذيب لا يتحقق إلا ممن علم الحق فرده، وأما من لم يتبين له الحق، وكان له شبه فلا يكون مكذباً ولا رادّاً للحق.

ولهذا؛ نفى الله أن يكون تكذيب الكفار للرسول ﷺ على الحقيقة والباطن، وإنما باللسان فقط فقال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣] وأثبت لهم اليقين مع جحودهم للحق في الظاهر فقال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

ويشمل كفر التكذيب من كان كافراً كفراً أصليّاً، قامت عليه الحجة الرسالية فعاند وكذب الرسول ولم يقبل ما جاء به، فهذا كافر ظاهراً وباطناً، في أحكام الدنيا وأحكام الآخرة، كما قال الرسول ﷺ: «**والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة ـ يهودي ولا نصراني ـ ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار**»[١].

كما يشمل كفر التكذيب من كان مسلماً ثم طرأ عليه التكذيب للرسول ﷺ جملة، وهذا ظاهر، أو بأي شيء مما جاء به، بحيث لا يكون ذلك عن شبه يعذره الله بها.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان (١٥٣).

ويدخل كفر الاستحلال في عموم كفر التكذيب؛ لأن كل طلب ـ واجب أو مستحب ـ يستلزم ابتداء التصديق به، إذا قامت به الحجة على المعين.

فإن ارتكب معصية مع اعتقاده أنه مخالف فإنه لا يكون قد نقض إيمانه بذلك، وإن كان الإيمان ينقص بارتكاب المعاصي.

لكن لو لم يعتقد أن ما جاء به الرسول ﷺ حق مع علمه بالحق في ذلك فإنه يكون مستحلّاً للمعصية، ارتكب مع ذلك المعصية أو لم يرتكبها.

وكفر التكذيب والاستحلال هذا هو حقيقة الكفر عند المرجئة، إذ لا يكون الكفر عندهم إلا بما يناقض الاعتقاد والتصديق، الذي جعلوه حقيقة الإيمان، سواء في توحيد الله تعالى أو قبول ما جاء به الرسول ﷺ، حيث إن التوحيد عندهم هو مجرد توحيد الله في ذاته وصفاته وأفعاله دون أن يدخلوا أعمال القلوب في ذلك، وكذلك قبول ما جاء به الرسول ﷺ عندهم هو اعتقاد أن ما جاء به حق وصدق دون شرط الالتزام.

وقد أخطأوا في قولهم: إن الكفر هو التكذيب، من وجهين:

الأول: حصرهم الكفر في مجرد التكذيب كما تقدم.

الثاني: ظنِّهم أن التكذيب يقوم بالباطن، بحيث ينتفي التصديق عن الكافر.

ولهذا؛ لما فطن بعضهم لهذا التناقض التزم بأن أحكام الكفر على الظاهر فقط، مع احتمال تحقق الإيمان في الباطن، وأما أغلبهم فعلى أن الكفر لا يجامع التصديق، الذي هو حقيقة الإيمان عندهم، فعارضوا بذلك الضروريات، إذ من المعلوم أنه لا فرق بين التصديق والعلم الجازم، وأن العلم الجازم إذا تحقق لا يمكن دفعه عن النفس بمجرد الإرادة؛ لأن الإرادة تتبعه وهو لا يتبعها، وحاصل كلامهم في هذه المسألة هو التفريق بين التصديق بمعنى العلم الجازم والتصديق بمعنى الاعتقاد، فجعلوا الثاني اختياريّاً دون الأول، وقالوا: إن الفرق بين من صدق الرسول ﷺ ولم يؤمن به ـ كعمِّه أبي طالب مثلاً ـ وبين من صدقه وآمن به هو الاعتقاد الاختياري الزائد عن

التصديق الضروري، والحقيقة أن الكفر الباطن لا يكون بالتكذيب مع العلم بالحق، وإنما يكون بالظاهر فقط مع تحقق التصديق الباطن.

فعلم أن الإيمان لا يمكن أن يكون مجرد التصديق، لانتفاء أن يجتمع الإيمان الباطن مع الكفر الظاهر، وعلم أيضاً أن التصديق الذي هو علم القلب الجازم لا بد له من لازم، وهو عمل القلب لتحقيق الإيمان الباطن، وأن هذا اللازم ليس هو نفس التصديق الذي هو من باب الاعتقاد والمعرفة، وإنما لا بد أن يكون الذي معه من باب الإرادة الاختيارية.

فإن التزموا أن ذلك من مسمى التصديق لزمهم أنه لا بد في تحقيق الإيمان من العمل الظاهر؛ لأن الإرادة الجازمة بقبول أمر الله لا بد معها من تحقق العمل في الظاهر، وإن قيل: بل تكون إرادة جازمة في القلب دون اشتراط عمل في الظاهر رجع الأمر إلى أن الإيمان عندهم ليس من باب الإرادة، وإنما هو باب الاعتقاد فقط، وهذا هو حقيقة قولهم(1).

(1) انظر أيضاً: الكلام عن الفرق بين مرجئة الفقهاء ومرجئة المتكلمين في فصل: كفر دون كفر من هذا الباب. وفصل العلاقة بين الظاهر والباطن من الباب الثالث.

٢ ـ كفر الضلال والغي

الأصل في الكفر مطلقاً: أنه إنما يكون عن عناد واستكبار وإعراض عن الحق، بعد معرفته وقيام الحجة به.

ولا يخرج كفر الضلال والغي عن هذه القاعدة. وذلك أن الأصل في كفر الضلال والغي أنه كفر عناد ترتب عليه تحقق الضلال والغي، جزاءً وفاقاً على إعراض العبد عن الحق، وعدم التزامه بأمر الله ونهيه.

قال الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الجاثية: ٢٣].

يقول الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قوله: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ يحتمل قولين: أحدهما: وأضله لعلمه أنه يستحق ذلك. والآخر: أضله الله بعد بلوغ العلم إليه وقيام الحجة عليه، والثاني يستلزم الأول ولا ينعكس)[١].

والحقيقة: أن سياق الآية يدل أن المراد بها المعنى الثاني دون الأول؛ لأن الإضلال كان نتيجة اتخاذ الهوى إلٰهاً متّبعاً، وإنما المانع من قبول الحق اتباع الهوى.

ولا يعارض هذا المعنى الأول، فإن كل شيء لا يكون إلا حسب علم الله وتقديره عَزَّ وَجَلَّ، لكن ليس هذا هو المراد بالآية.

ومما يدل على هذا الأصل أيضاً قوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٤/١٥١).

﴿كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام: ١١٠].

يقول ابن عباس رضي الله عنهما: (لما جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم على شيء، وردت عن كل أمر)[1].

وقال رضي الله عنه في معنى قوله تعالى: ﴿وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾: (أخذلهم وأدعهم في ضلالهم يتمادون)[2].

ويقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥].

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (هداهم هدى البيان والدلالة فلم يهتدوا، فأضلهم عقوبة لهم على ترك الاهتداء أولاً، بعد أن عرفوا الهدى فأعرضوا عنه، فأعماهم عنه بعد أن أراهموه)[3].

ونتيجة لذلك؛ فلا يكون الإضلال من الله للعباد إلا بعد أن يتبين لهم أن ما هم عليه باطل، يلزمهم أن يتقوه ويجتنبوه.

ومما يدل على هذا الأصل قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥].

فالمشاقة لا تكون إلا بعد التبيُّن للحجة، وإضلال الله للعبد بتوليه ما تولى من الإعراض عن الحق، ومشاقة الرسول إنما تكون أيضاً بعد تبين الحجة.

والأصل في اشتراط قيام الحجة قبل إضلال الله للعبد مبني على أصل آخر، وهو: أن من بلغه الحق فلا بد أن يقبله فيكون من المهتدين به، أو يرده ولا يكون ذلك لمجرد الترك وإنما يكون إتباعاً للهوى.

وإذا كان الأمر كذلك فإن العبد يكون هو الذي اختار طريق الضلالة

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٢/١٦٦).

(٢) «شفاء العليل»، لابن القيم (ص١٠٠).

(٣) المرجع السابق (ص٧٩ ـ ٨٠)

والغي بنفسه، وآثرها على طريق الهداية، ولهذا نجد أن الإخبار عن أهل الكتاب وما حصل منهم من التفرق يأتي مقروناً في كتاب الله ببيان أن تفرقهم وبغي بعضهم على بعض كان من بعد ما جاءهم العلم، كما قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٩].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ١٤].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝٤﴾ [البينة: ٤].

وعلى هذا؛ فالسبب في الضلال الذي هو جزاء وعقوبة من الله هو ضلال العبد أولاً برده للحق، وكذلك السبب في الغي هو ترك الالتزام بأمر الله تعالى أولاً.

يقول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]، ويقول تعالى ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠].

فزيغ القلب وضلاله وتحقق الغي فيه إنما هو بسبب زيغ وضلال وغي من العبد ابتداءً. ولا يكون ذلك ابتداءً من الله بالعبد.

ويدل لهذا حديث حذيفة ﵁ في عرض فتن الشبهات والشهوات على القلوب، وفيه أن الرسول ﷺ قال: «**تعرض الفتن على القلوب كالحصير عوداً عوداً، فأي قلب أشربها نكت فيه نكتة سوداء وأي قلب أنكرها نكت فيه نكتة بيضاء، حتى تصير القلوب على قلبين، على أبيض مثل الصفا، فلا تضره فتنة ما دامت السمٰوات والأرض، والآخر أسود مرباداً كالكوز مجخيّاً لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً إلا ما أشرب من هواه**»(١).

والقول الجامع في هذه المسألة: أن فساد القلب باتباع الهوى، إما أن يكون متعلقاً برد الحق بعد تبينه اتباعاً للشبهات وهذا منشأ الابتداع.

وإما أن يكون بعدم الالتزام إما بترك المأمورات أو بارتكاب المنهيات اتباعاً للشهوات وهذه حقيقة المعصية.

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان (١٤٤).

١ ـ فأما تحقق الضلال في القلب فقد يستولي على القلب بالكلية، بحيث ينتفي معه أصل الدين، وقد يكون أصل الدين ثابتاً في القلب مع تحقق الضلال المستوجب للوعيد بالنار، الذي هو وعيد الفرق الهالكة التي لم تخرجها بدعتها إلى الكفر، كما قال الرسول ﷺ: «**ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة**»[1].

وقد ذكر الله ﷻ عن المنافقين أنهم قد ضلوا، وأنه قد ختم على قلوبهم فلا يؤمنون.

وضرب لهم مثلاً فقال تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾ [البقرة: ١٧، ١٨].

فهؤلاء المنافقون الذين بان لهم الحق وقامت عليهم الحجة فتركوها اتباعاً لأهوائهم، كمثل الذي استوقد ناراً يستضيء بها، فلما تحقق ذلك له وأبصر انطفأت تلك النار، فحصل له من الظلمة مكان النور الذي كان فيه ما هو شبيه بحال المنافقين الذين اتبعوا أهوائهم، وتركوا النور الذي أنزل الله على نبيِّه ﷺ، فأعقبهم ذلك ضلالاً بعد الهداية به ومعرفته.

يقول ابن عباس رضي الله عنهما: (هم قوم كانوا على هدى ثم نزع منهم فعتوا بعد ذلك)[2]. ويقول عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم رحمه الله: (هذه صفة المنافقين، كانوا قد آمنوا حتى أضاء الإيمان في قلوبهم، كما أضاءت النار لهؤلاء الذين استوقدوا ناراً ثم كفروا، فذهب الله بنورهم فانتزعه كما ذهب بضوء هذه النار، فتركهم في ظلمات لا يبصرون)[3].

ولهذا ختم الله المثل بقوله: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾؛ أي: لا يرجعون إلى الإيمان الذي تركوه. قال ابن عباس رضي الله عنهما: (أي: لا يرجعون

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب السُّنَّة (٤٥٩٦)، والترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٤٢)، وقال: حديث حسن.

(٢) «تفسير ابن كثير» (١/ ٤٥).

(٣) المرجع السابق (١/ ٥٥).

إلى الهدى)[1] وقال قتادة: (أي: لا يتوبون ولا يذكرون)[2].

ثم يأتي مثل آخر يصور حقيقة نفوس المنافقين واضطرابهم، وعدم قرارهم على شيء، يقول تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ...﴾ [البقرة: ١٩، ٢٠].

فهم في شكوك وحيرة وضلال وتردد بين الإيمان والنفاق، وبين أن يلتزموا بالحق والهدى أو يتبعوا أهواءهم، فلا يقر لهم في ذلك قرار، ولا يجتمع لهم الأمران.

يقول ابن عباس رضي الله عنهما: (كلما ظهر لهم من الإيمان شيء استأنسوا به واتبعوه، وتارة تعرض لهم الشكوك أظلمت قلوبهم فوقفوا حائرين)[3].

ثم إن عقوبة الله للمعرض عن الحق إيثاراً للهوى واستحساناً لما يعرض له في ذلك من الشبهات أن يجازيه الله عز وجل باعتقاد أن الباطل الذي هو عليه إنما هو الحق، فضلاً عن عدم معرفته بالحق، وهذا غاية ما يكون من الضلال، إذ هو ضلال مركب، اجتمع فيه الجهل بالحق واعتقاد الباطل حقاً.

وفي مثل هذا جاء قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الزخرف: ٣٦، ٣٧].

والذي يعشو عن ذكر الله هو الغافل المعرض المتعامي عنه، مع ظهور الحق، وقيام الحجة عليه به، فجزاؤه أن يقيض الله له شيطاناً يزيده ضلالاً، ويحسن له ما هو فيه من الباطل، حتى يحسب أنه الحق والهدى.

وعن هذا أيضاً؛ يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤].

---

(١) «تفسير ابن كثير» (١/ ٥٥).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٥).

(٣) المرجع السابق (١/ ٥٦).

فهؤلاء أعظم الناس خسراناً وأشدهم ضلالاً؛ لأنهم مع ضلالهم يعتقدون في نفوسهم أنهم محسنون، وأنهم على الحق جزاء وفاقاً لهم، لاسترسالهم مع شبهاتهم وأهوائهم، حتى أصبحت لهم سجية وطبعاً لازماً، لا يعرفون غيره، ولا يرون الحق في سواه.

وسياق الآيات يدل على أن جزائهم بذلك إنما كان نتيجة إعراضهم أولاً. فقد قال تعالى قبل ذلك: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتۡ أَعۡيُنُهُمۡ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكۡرِي وَكَانُواْ لَا يَسۡتَطِيعُونَ سَمۡعًا ١٠١﴾ [الكهف: ١٠١].

يقول الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معنى الآية: (أي: تغافلوا، وتعاموا وتصاموا عن قبول الهداية واتباع الحق، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡشُ عَن ذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ نُقَيِّضۡ لَهُۥ شَيۡطَٰنٗا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٞ ٣٦﴾، وقال هٰهنا: ﴿وَكَانُواْ لَا يَسۡتَطِيعُونَ سَمۡعًا﴾؛ أي: لا يعقلون عن أمره ونهيه)[1].

ومما جاء في نفس هذا المعنى السابق قول الله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُۚ إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُم مُّهۡتَدُونَ ٣٠﴾ [الأعراف: ٣٠].

وقد تقدم أنه لا تحق الضلالة بالعبد إلا بسبب منه، حين يعرض عن الحق ويتبع هواه، وأن الإضلال لا يكون ابتداءً من الله بالعبد دون سابق اختيار منه.

يقول الشيخ عبد الرحمٰن السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معنى قوله تعالى: ﴿وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُۚ﴾: (أي: وجبت عليه الضلالة بما تسببوا لأنفسهم وعملوا بأسباب الغواية)[2].

ولأجل ما وقع فيه هؤلاء من الشرك باتخاذ الأنداد من دون الله عن علم وبينة حقت عليهم الضلالة، حتى بلغ بهم الأمر أن يعتقدوا أنهم في شركهم ذلك على حق وأنهم مهتدون.

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٣/١٠٧).

(٢) «تفسير كلام المنان»، عبد الرحمٰن السعدي (٣/١٨).

فالضلالة لم تحق عليهم إذن قبل التسبب منهم، بل كانوا قد أشركوا عن علم وبينة، ثم بلغ بهم الحال إلى أنهم كانوا مشركين عن جهل وغفلة، جزاء لهم على شركهم الأول.

هذا بإيجاز عن الكفر الباطن من جهة الضلال.

٢ ـ وأما الكفر من جهة الغي فسببه كما تقدم عدم الالتزام بالأمر، إما بترك المأمور به، وإما بفعل المنهي عنه، الذي يورث خذلان الله للعبد عن الطاعة وتزين ذلك له.

وذلك أن من ارتكب الخطايا وأصر عليها قد تحيط به، وتستولي على قلبه، وتطمسه حتى لا يبقى فيه ذرة من إيمان.

وفي هذا يقول الرسول ﷺ: «**إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نكتة سوداء، فإذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلوا قلبه، وهو الران الذي ذكره الله:** ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾﴾ [المطففين: ١٤]»[(١)].

يقول الإمام ابن جرير في معنى الحديث: (أخبر رسول الله ﷺ أن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلفتها، وإذا أغلفتها أتاها حينئذ الختم من قبل الله تعالى والطبع، فلا يكون للإيمان إليها مسلك، ولا للكفر عنها مخلص)[(٢)].

يقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (كلما أذنب نكت في قلبه نكتة سوداء، حتى يسود القلب كله)[(٣)].

ويقول مجاهد رحمه الله عن الرين: (هو الذنب على الذنب، حتى تحيط الذنوب بالقلب وتغشاه، فيموت القلب)[(٤)].

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب التفسير (٣٣٣١)، وقال: حديث حسن صحيح.
وابن ماجه، كتاب الزهد (٤٢٤٤)، وأخرجه الحاكم (٢/٥١٧)، وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

(٢) «جامع البيان»، لابن جرير (١/١١٣).

(٣) «شفاء العليل»، لابن القيم (ص٩٤).

(٤) المرجع السابق والصفحة.

وقال الأعمش: (أرانا مجاهد بيده فقال: كانوا يرون أن القلب في مثل هذه (يعني: الكف) فإذا أذنب العبد ذنباً ضم منه، وقال بإصبعه الخنصر هكذا، فإذا أذنب ضم، وقال بأصبع أخرى، فإذا أذنب ضم وقال بإصبع أخرى هكذا، حتى ضم أصابعه كلها ثم قال: يطبع عليه بطابع، وقال مجاهد: كانوا يرون أن ذلك الرين)[1].

ويقول الفراء عن معناه: (كثرت المعاصي والذنوب منهم، فأحاطت بقلوبهم فذلك الرين عليها...)[2].

ومن عقوبة الله للمتخاذل عن الطاعة أن يخذله الله عنها، فلا يريدها جزاء له على إعراضه الأول عن التزامها.

ومن ذلك ما جاء في شأن المنافقين الذين اعتذروا عن الخروج مع رسول الله ﷺ إلى تبوك ولا عذر لهم. قال تعالى عنهم: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [التوبة: ٤٦].

يقول ابن عباس رضي الله عنهما: (يريد خذلهم وكسلهم عن الخروج. وقال في رواية: حبسهم)[3].

وذلك أن الله أمرهم بالخروج، ولا يأمر إلا بما يحبه، لكنهم تخاذلوا عن ذلك فخذلهم الله، وعلم أنهم لو خرجوا لكان في خروجهم مفسدة، وهي إشاعة الفتنة بين المؤمنين، كما قال تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧].

وعلى هذا؛ فلو خرجوا لم يكن خروجهم طاعة، وقد علم الله منهم ذلك، فثبطهم عن الخروج، لكنهم لو استجابوا أول الأمر وانقادوا لوفقهم الله تعالى، وقبل منهم ذلك، وكان ذلك منهم طاعة لله تعالى.

---

(١) «تفسير ابن كثير» (١/ ٤٧).

(٢) «معاني القرآن»، للفراء (٣/ ٢٤٦).

(٣) «شفعاء العليل»، لابن القيم (ص١٠١).

ولا يكفي مجرد الخذلان والتثبيط، بل قد يصل الأمر إلى التزيين للمعصية والإعراض عن الطاعة؛ لأن العاصي إنما أصر على معصيته وأعرض عن الامتثال لأمر الله استحساناً لما فعل، فيوليه الله ما تولى عقاباً له وجزاءً وفاقاً على ما حصل منه من ذلك.

يقول تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًاۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ﴾ [فاطر: ٨].

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (تزيينه سبحانه للعبد عمله السيئ عقوبة منه له على إعراضه عن توحيده وعبوديته، وإيثار سيئ العمل على حسنه، فإنه لا بد أن يعرفه سبحانه السيئ من الحسن، فإذا آثر القبيح واختاره وأحبه ورضيه لنفسه زيَّنة سبحانه له، وأعماه عن رؤية قبحه بعد أن رآه قبيحاً، وكل ظالم وفاجر وفاسق لا بد أن يريه الله تعالى ظلمه وفجوره وفسقة قبيحاً، فإذا تمادى عليه ارتفعت رؤية قبحه من قلبه، فربما رآه حسناً عقوبة له، فإنه إنما يكشف له عن قبحه بالنور الذي في قلبه، وهو حجة الله عليه، فإذا تمادى في غيه وظلمه ذهب ذلك النور، فلم ير قبحه في ظلمات الجهل والفسوق والظلم. ومع هذا فحجة الله قائمة عليه بالرسالية وبالتعريف الأول)[1].

وهكذا يكون حال العاصي المصر على معصيته الذي لا يمحوها بتوبة واستغفار، تجتمع عليه الذنوب حتى تهلكه وتطمس نور إيمانه، كما انطمس إيمان المبتدع بالشبهات التي آثرها على الحق الذي عرفه وقامت به الحجة عليه، وقد يخرج كل منهما إلى الكفر الأكبر والعياذ بالله، وهو مع ذلك يظن أنه يحسن صنعاً. قال تعالى: ﴿مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِۖ وَمَن يُضۡلِلۡ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيّٗا مُّرۡشِدٗا﴾ [الكهف: ١٧].

* * *

ولا بد بعد كل هذا من التأكيد على أن كفر الضلال والغي مما لا يمكن الحكم به على المعيَّن في الظاهر، وإنما هو من أحكام الباطن، فإنه ليس كل

(١) «شفعاء العليل»، لابن القيم (ص١٠٣ ـ ١٠٤).

من ابتدع بدعة واعتذر فيها بشبهة يكون غير معذور بذلك، بل قد يكون مخطئاً مجتهداً مأجوراً، وقد يكون غير مأجور إذا لم يجتهد في دليل شرعي، ولا آثم إذا لم يبلغه الحق، وقد يكون غير معذور، ولا يمكن التفريق بين هؤلاء في الظاهر.

كما لا يمكن الحكم على من أصر على المعاصي ـ حاشا الصلاة ـ بالكفر، مع أنه قد يكون في الباطن ممن استولى الران على قلبه فطبع عليه، ويكون على الحقيقة كافراً، لكن للظاهر أحكاماً منضبطة لا بد من تحقيقها، وليس كل من كان كافراً في الباطن يحكم بكفره في الظاهر، بل الناس إما كافر، وإما مؤمن، وإما منافق مسلم في الظاهر كافر في الباطن.

كما ينبغي التفريق بين فهم الدلالة الذي تقوم به الحجة وبين فهم الهداية والتوفيق الذي من حرمه ضل، فليس كل من حرم فهم الهداية يكون ولا بد ممن لم يفهم الحجة. وحكم التكفير متعلق بقيام الحجة على المعين، ولا تكون الحجة قائمة عليه إلا إذا فهمها ولم تكن له شبهة في عدم قبولها. وعلى هذا فلا يقال: إن بلوغ الحجة وقيامها شيء وفهمها شيء آخر، إذا كان المراد بالفهم فهم الدلالة، فإنه إنما تقوم الحجة به، أما فهم الهداية فشيء آخر غير قيام الحجة وبلوغها.

٣ ـ الكفر بترك جنس العمل

من الأصول التي أجمع عليها أهل السُّنَّة والجماعة أن الإيمان قول وعمل، ومقصود أهل السُّنَّة بالعمل هنا العمل الظاهر الذي هو مقتضى عمل القلب، إذ لا يمكن عندهم تحقق الإيمان في الباطن دون أن يكون له أثر في الظاهر، وهذا هو مدار النزاع بين أهل السُّنَّة والمرجئة في الإيمان، وإنما نفى دخول أعمال القلوب في الإيمان مرجئة المتكلمين، بحيث أصبح مذهبهم هو مذهب جهم في الإيمان.

ونتيجة للخلاف بين أهل السُّنَّة والمرجئة في هذا الأصل فلا بد أن يختلفوا في حكم من لم يحقق الالتزام الظاهر، فمن كان العمل عنده داخلاً في حقيقة الإيمان ومسماه كان الالتزام الظاهر شرطاً في تحقيق أصل الدين. وتبعاً لذلك فإنه كما يكون الكفر بعدم تحقيق الالتزام الباطن فكذلك يكون الكفر أيضاً بعدم تحقيق الالتزام الظاهر.

لكن ما معنى الالتزام الإجمالي في الظاهر عند أهل السُّنَّة؟.

تتلخص المسألة عندهم في أنه إذا كان العمل داخلاً في مسمى الإيمان وحقيقته فإنه مشروط من حيث الجملة لتحقيق أصل الدين والنجاة في الآخرة. فلا بد إذن من الالتزام بجنس العمل وما دل الدليل على أن تاركه يكفر على الخصوص[١].

---

(١) وانظر ما تقدم في فقرة: (الالتزام الظاهر) من الباب الأول.

إذا تبين ذلك فإن هناك فرقاً بين الالتزام المجمل والالتزام التفصيلي، فليس من ترك بعض الواجبات والفرائض، أو ارتكب بعض المحرمات والكبائر يكون قد نقض الالتزام الإجمالي. بل ذلك مما ينقص به الإيمان، لكن لا ينتفي بالكلية. وأما تارك الصلاة فكافر على الصحيح.

وهنا وقعت الشبهة لمن خالف أهل السُّنَّة، فزعموا أن لا فرق بين ترك جنس العمل وترك بعضه، وأن العمل إذا كان داخلاً في أصل الدين وحقيقة الإيمان فإن ترك بعضه؛ يعني: انتفاءه بالكلية، ولهذا نفى المرجئة أن يكون العمل بالكلية داخلاً في مسمى الإيمان، فراراً من هذا الالتزام.

كما أن أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام التزموا تكفير من خالف ما جعلوه من الالتزام الظاهر حدّاً أدنى للإسلام. وهؤلاء سبق تفصيل شبهتهم والرد عليها، وبقي القول هنا في بيان منهج المرجئة في هذه القضية وموقف أهل السُّنَّة منهم.

وهنا يقال: إن المرجئة لما قرروا أن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان التزموا أن من ترك العمل بالكلية ليس كافراً. وأن من ناقض الالتزام الظاهر بمجرد العمل لا يكفر أيضاً، بل لا بد في الحالين من إظهار ما يدل على كفره بالنطق الدال على الاستحلال والتكذيب، وأن مجرد الرد بالعمل سواء كان ذلك بالترك أو بالفعل لا يكون كفراً لذاته مطلقاً. وقبل بيان شبهتهم وردها بالتفصيل لا بد من رد مجمل عليها وهو أن يقال:

إن هناك فرقاً بين أصل الالتزام وبين مقتضياته ولوازمه، فإن من ترك بعض الواجبات لا شك أنه قد خالف حقيقة الالتزام الواجب، وأن إيمانه قد نقص بذلك، لكنه مع ذلك لم يهدم أصل التزامه؛ فإذا لم يلتزم بالعمل بالكلية فلا يمكن أن يكون محققاً للالتزام الإجمالي الباطن؛ لأنه حينئذ يكون موصوفاً بأنه غير ملتزم بالشريعة في الظاهر، وأنه ملتزم بها في الباطن، وهذا تناقض لا يمكن بحال.

فالخلاف بين أهل السُّنَّة والمرجئة هنا يتحدد في عدم تفريق المرجئة بين ترك جنس العمل وترك آحاده.

ولما التزم المرجئة أن من ترك بعض العمل لا ينقص إيمانه قالوا: وكذلك من ترك العمل بالكلية يمكن أن يكون مؤمناً كامل الإيمان.

وإنما يكفي لتحقيق الالتزام في الظاهر مجرد الإقرار، الذي هو عندهم إعلان وإخبار عن الإيمان الباطن.

وبدهي أنه إذا أمكن أن يكون تارك العمل بالكلية مؤمناً كامل الإيمان. فإنه لا يحكم بكفره وخروجه من الملة؛ لأن تحقق الإقرار يمنع من ذلك عندهم.

يقول اللقاني في «شرح الجوهرة»: (المختار عند أهل السُّنَّة في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للإيمان، فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك في مشروعيتها مؤمن فوَّت على نفسه الكمال، والآتي بها ممتثلاً محصل لأكمل الخصال).

إلى أن قال في شرح قول الناظم: (والإسلام اشرحن بالعمل): (والإسلام اشرحن حقيقته بالعمل الصالح. أعني: امتثال المأمورات واجتناب المنهيات، والمراد الإذعان لتلك الأحكام، وعدم ردها سواء عملها أم لم يعملها)[1].

ويقول أيضاً في بيان أن مجرد الإقرار يكفي لتحقيق الالتزام في الظاهر، وأن العمل ليس شرطاً في ذلك: (اعلم أن المدار في الإسلام على الإذعان للمذكورات[2]، وهو ظاهر في غير النطق، وأما هو فلا بد من حصوله.

ثم هو يفيد الإذعان برسالة سيدنا محمد ﷺ، فبالجملة: كلمة الشهادتين تكفي عن نفسها وغيرها، كالشاة من الأربعين تزكي نفسها وغيرها)[3].

ويقول البغدادي في بيان حقيقة الإيمان عندهم، وأن الكفر لا يكون بالرد، وإنما هو اعتقادي فقط: (الطاعات عندنا أقسام:

---

(١) «تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد»، اللقاني (ص٤٧).

(٢) يقصد أركان الإسلام.

(٣) المرجع السابق ص (٣/ ٤٥)

أعلاها: يصير بها المطيع عند الله مؤمناً ويكون عاقبته لأجلها الجنة إن مات عليها وهي معرفة أصول الدين في العدل التوحيد والوعد والوعيد والنبوات والكرامات، ومعرفة أركان شريعة الإسلام. وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر.

والقسم الثاني: إظهار ما ذكرنا باللسان مرة واحدة، وبه يسلم من الجزية والقتال والسبي والاسترقاق، وبه تحل المناكحة واستحلال الذبيحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين والصلاة عليه وخلفه.

والقسم الثالث: إقامة الفرائض واجتناب الكبائر، وبه يسلم من دخول النار[١] ويصير به مقبول الشهادة.

والقسم الرابع منها: زيادة النوافل. وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية.

والمعاصي أيضاً أقسام:

قسم منها: كفر محض كعقد القلب على ما يضاد القسم الأول من أقسام الطاعات، أو الشك فيها أو في بعضها، ومن مات إلى ذلك كان مخلداً في النار.

والقسم الثاني منها: ركوب الكبائر أو ترك الفرائض من غير عذر، وذلك فسق سقط[٢] به الشهادة.

وفيه ما يوجب الحد أو القتل أو التعزير، وهو مع ذلك مؤمن إن صح له القسم الأول من الطاعات[٣]، خلاف قول الخوارج أنه كافر وخلاف قول القدرية أنه لا مؤمن ولا كافر. وربما غفر الله له بلا عقاب، وإن عاقبه على ذنبه لم يكن عقابه مؤبداً ومآل أمره الثواب في الجنة بفضل الله ورحمته)[٤].

---

(١) يقصد أنه لا يكون من أهل الوعيد.

(٢) هكذا، ولعلها: تسقط.

(٣) لاحظ أن القسم الأول مجرد اعتقاد، كما هو الأصل في مفهوم الإيمان عندهم.

(٤) «أصول الدين»، للبغدادي (ص٢٦٨ ـ ٢٦٩).

وملخص كلام البغدادي هنا: أن لما سماه الطاعات عنده ثلاث مراتب، هي الاعتقاد والإقرار والعمل، وأن لما سماه المعاصي مرتبتين، الأولى متعلقة بما يضاد الاعتقاد فتكون كفراً، وأما المرتبة الثانية فتتعلق بترك العمل، وهذه عنده ليست بكفر. وأما الإقرار فمشروط عنده مرة واحدة؛ لأن الغاية منه مجرد إجراء الأحكام الدنيوية بإظهار الاعتقاد الباطن.

وبهذا؛ يظهر أن من ترك العمل بالكلية فهو عنده مؤمن، وفي أحكام الدنيا مسلم إذا أظهر مجرد الإقرار مرة واحدة؛ لأن الإيمان عنده اعتقادي فقط.

ويقول ملّا علي قاري في بيان أنه يكفي في الإسلام ابتداءً واستمراراً مجرد الإقرار، وأما العمل فمن الكمال: (الإيمان مختص بالانقياد الباطني، والإسلام مختص بالانقياد الظاهري، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]. وكما يدل عليه حديث جبريل عليه السلام، حيث فرَّق بين والإيمان الإسلام، بأن جعل الإيمان محض التصديق، والإسلام هو القيام بالإقرار، وعمل الأبرار في مقام التوفيق)[١].

ومراد ملّا علي قاري هنا أن وصف الإسلام يثبت ويبقى ثابتاً للمعين بمجرد الإقرار، وأن ذلك حقيقة الإسلام. وعنده كما عند جميع المرجئة أن العمل شرط كمال لمن أراد مقام الأبرار ودرجة الإحسان، فلا يكون العمل حينئذ معتبراً في الالتزام وتحقيق الإيمان، ولا يكون تاركه بالكلية كافراً.

وإذا علمنا جميع ما تقدم من حقيقة منهج المرجئة، وما افترضوه من أن من أقر ولم يلتزم بأي عمل لا يكفر، وندرك مدى الانحراف الذي وصل إليه هذا الاتجاه، ومدى الهوة التي وقع فيها أصحاب هذا الفكر في تصورهم لحقيقة الدين، وأنه يكفي في تحقيقه مجرد إعلان التصديق بالإقرار مرة في العمر. وفي هذا جهل بحقيقة ما أرسل الله له الرسل وأنزل به الكتب، إذ كيف يتحقق الإيمان بالرسول مع ترك طاعته بالكلية والله تعالى يقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

(١) «شرح الفقه الأكبر» (ص١٣٠ ـ ١٣١).

فالحكمة من إرسال الرسل هي أن يطاعوا طاعة لله تعالى، ومن نفى أن تكون طاعة الرسول غير لازمة بالكلية فقد ناقض أصل الحكمة من إرسال الله لهم. ولهذا علق الله الكفر بعدم طاعة الرسول فقال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢]. ومعلوم بداهة أن طاعة الرسول لا تتحقق بمجرد الإقرار، وإنما هي الالتزام بالعمل.

ولهذا قرن الله تعالى في كتابه كفر التولي بكفر التكذيب؛ لأنه غيره، فكفر التولي إنما يكون عن الطاعة، وكفر التكذيب متعلق بالاعتقاد، ولكن هما في الدرجة سواء، يقول تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٣٢﴾﴾ [القيامة: ٣١، ٣٢]، كما قال تعالى: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٥ ـ ١٦]، وقال تعالى حكاية عن موسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾﴾ [طه: ٤٨].

فعلم من هذا أن المتولي عن الطاعة كافر، كما أن المكذب كافر والتولي إنما يكون عن الطاعة، كما قال تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: ١٦].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (التولي ليس هو التكذيب بل هو التولي عن الطاعة، فإن الناس عليهم أن يصدقوا الرسول فيما أخبر ويطيعوه فيما أمر، وضد التصديق التكذيب، وضد الطاعة التولي، فلهذا قال: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٣٢﴾﴾ [القيامة: ٣١، ٣٢]. وقد قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [النور: ٤٧] فنفى الإيمان عمن تولى عن العمل، وإن كان قد أتى بالقول[1]).

وبذا يظهر خطأ المرجئة فيما التزموه من القول بأن تارك جنس العمل لا يكفر، نتيجة لنفيهم أن يكون العمل من الإيمان، لكن هذا اللازم هو المقتضى الضروري لمذهبهم، إذ لا يمكن القول بكفر تارك جنس العمل مع نفي أن

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٧/ ١٤٢).

يكون العمل من الإيمان؛ فالمرجئة وإن أخطأوا في هذه المسألة فإنما التزموا بلازم مذهبهم في حقيقة الإيمان، فيكون الرد عليهم في ذلك ببيان دخول الأعمال في مسمى الإيمان، ليلتزموا بلازم ذلك، من القول بكفر تارك جنس العمل، وأن العمل قد يكون كفراً لذاته دون شرط الاستحلال.

* * *

وبذا يظهر أيضاً خطأ بعض المنتسبين إلى السُّنَّة، الذين يسلمون بما أجمع عليه أهل السُّنَّة من أن الإيمان قول وعمل، ويدخلون الأعمال في مسمى الإيمان، ويقولون: إن الإيمان يزيد وينقص، ثم يقولون مع ذلك: إن العمل كمالي للإيمان، وليس ركناً فيه ولا شرطاً في النجاة، ويتفقون مع المرجئة في القول بأن تارك جنس العمل لا يكفر.

وهذا ولا شك تناقض محض، إذ لا يمكن الجمع بين قول أهل السُّنَّة والجماعة بإن الإيمان قول وعمل، والقول بأن تارك جنس العمل لا يكفر. فإما أن يكون العمل من الإيمان فلا يكون التارك لجنس العمل مؤمناً، وإما أن يكون التارك لجنس العمل مؤمناً فلا يكون العمل من الإيمان.

والأساس الذي يقوم عليه الحكم بضرورة التلازم بين القول بأن العمل من الإيمان، والقول بأن العمل ركن فيه، بحيث يكون التارك له كافراً أن الإيمان المنجي من عذاب الكفار لا يتحقق بمجرد القول، بل لا بد فيه من العمل. والذين قالوا: إن العمل من الإيمان لكنه كمالي فيه يسألون عن إنسان تحقق منه الإقرار، ولم يلتزم بشيء من الأعمال الظاهرة عمداً وإصراراً على الترك، فما الذي ينجيه من عذاب الكفار؟ إن قالوا: إن ما حصل منه من الإقرار هو مناط نجاته كان إيمانه قولاً بلا عمل، فلا يكون العمل من الإيمان، وإنما يكون من ثمراته وكماله كما يقول المرجئة، وإن قالوا: بل العمل من الإيمان لكنه ليس شرطاً في النجاة لزمهم التناقض في هذا الباب. فإما أن يلتزموا بقول أهل السُّنَّة في الإيمان، ويلتزموا بلوازم ذلك القول، وإما أن يخالفوهم في لوازم قولهم فيلزمهم موافقة المرجئة في نفيهم أن يكون العمل من الإيمان. وكلام أهل السُّنَّة في الإيمان ودخول الأعمال فيه إنما هو عن الإيمان المنجي الذي يكون به التفريق بين المؤمن والكافر.

وفي بيان هذا الأمر وحقيقة الفرق بين أهل السُّنَّة والمرجئة في هذا الباب يقول الإمام سفيان بن عيينة رَحِمَهُ اللَّهُ: (يقولون (أي: المرجئة) الإيمان قول، ونحن نقول: الإيمان قول وعمل، والمرجئة أوجبوا الجنة لمن شهد ألا إلٰه إلا الله مصراً بقلبه على ترك الفرائض، وسموا ترك الفرائض ذنباً بمنزلة ركوب المحارم، وليس بسواء؛ لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض متعمداً من غير جهل ولا عذر هو كفر...)[1].

فالإمام سفيان بن عيينة قد بيَّن في كلامه هذا ضرورة التلازم بين إدخال العمل في مسمى الإيمان، واشتراطه للنجاة في الآخرة. وجعل قول المرجئة خلاف ذلك. فمن قال: إن النجاة تحصل بمجرد القول فقد التزم بقول المرجئة شعر أو لم يشعر. وليس في الكتاب ولا في السُّنَّة لا في حديث الشفاعة في الجهنميين ولا في حديث البطاقة ونحوه من أحاديث البشارة بالجنة وتحريم النار على من قال لا إلٰه إلا الله وغيرها من الأحاديث ما يخالف ذلك. وقد بيَّن المحققون من أهل السُّنَّة معاني تلك النصوص بما يوافق هذا الأصل المجمع عليه. وما استدل به من خالف في هذا الأصل فإنما هي شبهات، بيَّن العلماء فسادها وردوا عليها.

وقد حكى الإجماع على دخول العمل في مسمى الإيمان طائفة من أهل العلم، وممن حكى الإجماع على هذا الأصل الإمام الشافعي حيث يقول: (وكان الإجماع من الصحابة وقد حكى الإجماع على هذا الأصل طائفة من أهل العلم، وهذه جملة من أقوال من علمت أنهم نقلوا الإجماع في ذلك.

والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم يقولون: إن الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر)[2].

وهذا الإجماع الذي حكاه الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ يشمل أمرين:

أولهما: أن العمل من الإيمان. **وثانيهما**: أنه لا إيمان بلا عمل؛ لأنه

(١) «السُّنَّة»، لعبد الله بن أحمد (١/٣٤٧ ـ ٣٤٨).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٧/٣٠٨). وانظر: «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة»، للالكائي (٥/٨٨٦ ـ ٨٨٧).

إذا كان لا يجزئ واحد من القول والعمل والنية إلا بالآخر لم يتحقق الإيمان إلا مع ثبوتها كلها، فإذا تخلف العمل لم يتحقق الإيمان، وحقيقة ذلك أن العمل ليس مجرد كمال للإيمان، بل هو ركن فيه، لا يتحقق الإيمان إلا به.

وقد نقل الإمام البغوي نحو ما نقله الشافعي عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم؛ حيث يقول: (اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السُّنَّة على أن الأعمال من الإيمان لقوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الأنفال: ٢، ٣]. فجعل الأعمال كلها إيماناً، وكما نطق به حديث أبي هريرة[(١)]، وقالوا: إن الإيمان قول وعمل وعقيدة يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية)[(٢)].

ويقول الإمام ابن عبد البر: (أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان، إلا ما ذكر عن أبي حنيفة وأصحابه، فإنهم ذهبوا إلى أن الطاعات لا تسمى إيماناً)[(٣)].

وقد ذكر الإمام ابن عبد البر في سياق بيانه لهذا الإجماع وخلاف أبي حنيفة فيه ما قد يدل عنده على رجوع أبي حنيفة عن قوله في هذه المسألة، حيث روى بسنده: أن حماد بن زيد قال: (كلمت أبا حنيفة في الإرجاء فجعل يقول وأقول. فقلت له: حدثنا أيوب عن أبي قلابة قال: حدثني رجل من أهل الشام عن أبيه ـ ثم ذكر الحديث سواء إلى آخره[(٤)] ـ قال حماد: فقلت لأبي حنيفة: ألا تراه يقول: أي الإسلام أفضل، قال: الإيمان. ثم جعل الهجرة والجهاد من الإيمان. قال: فسكت أبو حنيفة، فقال بعض أصحابه: ألا تجيبه يا أبا حنيفة؟ قال: لا أجيبه وهو يحدثني بهذا عن رسول الله ﷺ)[(٥)].

---

(١) الأقرب أن يكون المراد به حديث الشعب المشهور.

(٢) «شرح السُّنَّة»، للبغوي (١/٣٨ ـ ٣٩).

(٣) «التمهيد»، لابن عبد البر (٩/٢٣٨).

(٤) يعني حديث: «أي الإسلام أفضل؟ قال: **الإيمان**...» الحديث.

(٥) «التمهيد»، لابن عبد البر (٩/٢٤٧).

وإن لم يدل هذا على رجوع أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ عن قوله في الإيمان فهو لا شكّ يدل على توقّفه في الجواب عن هذا الحديث، وأنه ليس عنده ما يدفع به الحجة فيه.

وممن نقل الإجماع على هذا الأصل شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول: (وأجمع السلف أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص)[1].

وقال أيضاً: (الإيمان عند أهل السُّنَّة والجماعة قول وعمل كما دلّ عليه الكتاب والسُّنَّة وأجمع عليه السلف... فالقول تصديق الرسول، والعمل تصديق القول، فإذا خلا العبد عن العمل بالكلية لم يكن مؤمناً... وأيضاً فإن حقيقة الدين هو الطاعة والانقياد، وذلك إنما يتم بالفعل لا بالقول فقط، فمن لم يفعل لله شيئاً فما دان لله ديناً، ومن لا دين له فهو كافر)[2].

ونقل الإمام ابن القيم عن أبي زيد القيرواني: أنه قال في رسالته: (فيما اجتمعت عليه الأمة من أمور الديانة من السنن التي خلافها بدعة وضلالة... وأن الإيمان قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح، يزيد ذلك بالطاعة وينقص بالمعصية نقصاً عن حق الكمال، لا محبطاً للإيمان، ولا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا بموافقة السُّنَّة)[3].

وقال ابن القطان في كتابه عن الإجماع: (وأجمعوا على أن الإيمان قول وعمل ونية مع إصابة السُّنَّة)[4].

ونقل الإمام ابن كثير الإجماع على هذا الأصل عن جمع من الأئمة فقال: (الإيمان الشرعي المطلوب لا يكون إلا اعتقاداً وقولاً وعملاً، هكذا ذهب إليه أكثر الأئمة، بل قد حكاه الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو عبيد وغير واحد إجماعاً، أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص)[5].

* * *

---

(١) «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٧/ ٦٧٢).

(٢) «شرح العمدة»، لابن تيمية (٤/ ٨٦)، كتاب الصلاة.

(٣) «اجتماع الجيوش الإسلامية»، لابن القيم (ص٨٣ ـ ٨٤).

(٤) «الإقناع في مسائل الإجماع»، لابن القطان (١/ ٦).

(٥) «تفسير ابن كثير» (١/ ١٦٦).

وهذا الإجماع قاطع للنزاع في مسألتين:

أولاهما: دخول العمل في مسمى الإيمان، فإن هذا الإجماع صريح في الدلالة عليه، وفي نقض قول المرجئة وإبطاله.

وثانيتهما: أن العمل ركن في الإيمان، وأصل فيه، وأنه ليس مجرد كمال للإيمان، بحيث يمكن انتفاؤه مع بقاء الإيمان، بل لا يتحقق الإيمان إلا بالعمل، وبانتفاء العمل ينتفي الإيمان.

ومن قال: إن العمل من الإيمان ثم زعم أن العمل كمال للإيمان، وليس أصلاً فيه، وظن مع ذلك أنه يقول بقول أهل السُّنَّة فقد خالف أهل السُّنَّة، ووقع في التناقض؛ لأن أهل السُّنَّة قد نصّوا على أنه لا بد في الإيمان من العمل، وأن هذا هو معنى قولهم: الإيمان قول وعمل، وأما التناقض في ذلك فلأنه لا يمكن اعتبار العمل من الإيمان إلا مع القول بأنه أصل فيه، بحيث لا يتحقق الإيمان دونه، وأما إذا كان العمل كمالاً للإيمان فإن الإيمان يمكن أن يتحقق مع انتفاء العمل، وإن كان الإيمان حينئذٍ ناقصاً، فتكون المخالفة بترك العمل من جنس المعاصي التي ينقص بها الإيمان ولا ينتفي بالكلية.

والذي يقول: إن العمل من كمال الإيمان لا بد أن يلتزم بأن من أقرّ بالشهادتين وعزم على ألا يأتي بشيء من شرائع الدين، وأصرّ على ذلك حتى مات أنه مؤمن، وإن كان إيمانه ناقصاً، وأنه يدخل الجنة؛ لأنه إنما خالف فيما هو من كمال الإيمان، وإذا لم يكن العمل في حقه مما يشترط لدخول الجنّة أمكن أن يكون الإيمان بلا عمل، وهذا مناقض لما قرّره أهل السُّنَّة من أن الإيمان قول وعمل.

وقد نصّ العلماء في تفسير قول أهل السُّنَّة بأن الإيمان قول وعمل على ثلاثة أمور تلزم عن هذا الأصل:

أولها: أنه لا بد في الإيمان من العمل؛ لأنه أصل فيه.

والثاني: كفر التارك للعمل؛ لأنه قد ترك ركناً في الإيمان.

والثالث: أن من ترك العمل لم يكن من أهل الجنة.

فأما نصُّهم على أنه لا بد في الإيمان من العمل، بحيث لا يتحقق الإيمان بدونه فكثير جدّاً، ومنه ما تقدم في قول الإمام الشافعي في حكايته للإجماع، وأن الإيمان عند أهل السُّنَّة قول وعمل ونية، ثم قال: (لا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر)، فقوله هنا يقتضي أن الإيمان لا يتحقق دون القول والنية، وهذا لا خلاف فيه مع المرجئة، فإنه لا يتحقق أيضاً دون العمل، وهذا هو الذي يخالفون فيه. فمن قال: إن الإيمان يمكن أن يتحقق دون العمل فقد وافق المرجئة من هذا الوجه، وإن كان قد خالفهم في عدم اعتبارهم العمل من الإيمان.

وقد أكّد على هذا المعنى الإمام أحمد حيث قال: (الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، إذا عملت الحسن زاد، وإذا ضيعت نقص، الإيمان لا يكون إلا بعمل)[١].

ونقل الوليد بن مسلم عدم تحقق الإيمان بلا عمل عن جمع من الأئمة فقال: (سمعت الأوزاعي ومالك بن أنس وسعيد بن عبد العزيز ينكرون قول من يقول: إن الإيمان قول بلا عمل، ويقولون: لا إيمان إلا بعمل، ولا عمل إلا بإيمان)[٢].

وقال الإمام الآجري ـ في بيان أن الالتزام بأعمال الجوارح تصديق للإيمان الباطن، وأن تركها تكذيب له ـ: (الأعمال رحمكم الله تعالى بالجوارح تصديق عن الإيمان بالقلب واللسان، فمن لم يصدق الإيمان بعمله بجوارحه، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وأشباه لهذه، ورضي من نفسه بالمعرفة والقول لم يكن مؤمناً، ولم تنفعه المعرفة والقول، وكان تركه للعمل تكذيباً لإيمانه، وكان العمل بما ذكرناه تصديقاً منه لإيمانه)[٣].

ولشيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير هذا المعنى كلام كثير، وليس في

---

(١) «مسائل الإيمان»، لأبي يعلى (ص١٥٣).

(٢) «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة»، للالكائي (٤/ ٨٤٨).

(٣) «كتاب الشريعة»، للآجري (٢/ ٦١٤).

كلامه ما يدل على خلاف ذلك، ومما قاله في ذلك: (القرآن والسُّنَّة مملوءان بما يدل على أن الرجل لا يثبت له حكم الإيمان إلا بالعمل مع التصديق)[1].

وكل ما تقدم طرف من بيان أهل السُّنَّة أنه لا إيمان إلا بعمل، فلا يصح أن ينسب إليهم مع ذلك أنهم يقولون: إن العمل كمال للإيمان، وليس أصلاً فيه.

وأما اللازم الثاني لقول أهل السُّنَّة إن الإيمان قول وعمل فهو أن التارك للعمل بالكلية كافر عندهم؛ لأنه قد ترك ركناً في الإيمان، لا يتحقق الإيمان بدونه، وينتفي الإيمان بانتفائه، لاستحالة تحقيقه للشهادتين، والتزامه بالشريعة، واتباعه للنبي ﷺ مع عدم التزامه بالأعمال مطلقاً.

ومما جاء عن أهل السُّنَّة في ذلك ما رواه حنبل عن الإمام أحمد والإمام الحميدي أنهما نصّا على تكفير التارك للعمل. وفي ذلك يقول: (حدثنا الحميدي قال: أخبرت أن ناساً يقولون: من أقرّ بالصلاة والزكاة والصوم والحج ولم يفعل من ذلك شيئاً حتى يموت، ويصلي مستدبر القبلة حتى يموت، فهو مؤمن ما لم يكن جاحداً، إذا علم أن تركه ذلك فيه إيمانه إذا كان مقرّاً بالفرائض واستقبال القبلة. فقلت: هذا الكفر الصراح، وخلاف كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله وعلماء المسلمين، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]. وقال حنبل: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل يقول: من قال هذا فقد كفر بالله، ورد على أمره، وعلى الرسول ما جاء به عن الله)[2].

ونص إسحاق بن راهويه على تكفير التارك للعمل، وعلى أنه لا يقول بعدم كفره إلا المرجئة. وفي ذلك يقول: (غلت المرجئة حتى صار من قولهم: إن قوماً يقولون: من ترك الصلوات المكتوبات وصوم رمضان والزكاة والحج وعامة الفرائض من غير جحود لها لا نكفره، يرجى أمره إلى الله بعد، إذ هو مقر، فهؤلاء لا شك فيهم؛ يعني: في أنهم مرجئة)[3].

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ١٢٨).

(٢) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ٢٠٩). وانظر: «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة» للالكائي (٥/ ٨٨٧).

(٣) «فتح الباري»، لابن رجب (١/ ٢٣).

ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن سهل بن عبد الله التستري: أنه سئل عن الإيمان ما هو فقال: (قول وعمل ونية وسُنَّة؛ لأن الإيمان إذا كان قولاً بلا عمل فهو كفر، وإذا كان قولاً وعملاً بلا نية فهو نفاق، وإذا كان قولاً وعملاً ونية بلا سُنَّة فهو بدعة)[1].

ونص شيخ الإسلام ابن تيمية على كفر من لم يأت بالعمل فقال: (إن الله لما بعث محمداً رسولاً إلى الخلق كان الواجب على الخلق تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، ولم يأمرهم حينئذٍ بالصلوات الخمس، ولا صيام شهر رمضان، ولا حج البيت، ولا حرم عليهم الخمر والربا، ونحو ذلك، ولا كان أكثر القرآن قد نزل، فمن صدقه حينئذٍ فيما نزل من القرآن، وأقرّ بما أمر به من الشهادتين وتوابع ذلك، كان ذلك الشخص حينئذٍ مؤمناً تام الإيمان الذي وجب عليه، وإن كان مثل ذلك لو أتى به بعد الهجرة لم يقبل منه، ولو اقتصر عليه كان كافراً)[2].

وأما اللازم الثالث لهذا الأصل وهو اشتراط العمل لدخول الجنة فقد نصّ عليه أهل السُّنَّة وبيَّنوا أن الخلاف فيه إنما هو مع المرجئة. وفي ذلك يقول سفيان بن عيينة وقد سئل عن الإرجاء والمرجئة فقال: (يقولون: الإيمان قول، ونحن نقول: الإيمان قول وعمل، والمرجئة أوجبوا الجنة لمن شهد ألا إلٰه إلا الله مصرّاً بقلبه على ترك الفرائض، وسموا ترك الفرائض ذنباً بمنزلة ركوب المحارم، وليس بسواء؛ لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض متعمداً من غير جهل ولا عذر هو كفر)[3].

فهذه لوازم ثلاثة، نص أهل السُّنَّة على أن ما أجمعوا عليه من أن العمل من الإيمان يقتضيها، وبيان ما أجمعوا عليه إنما يؤخذ منهم، فمن خالف أهل السُّنَّة في شيء من هذه اللوازم فقد خالفهم في هذا الأصل.

---

(١) «مجموع فتاوى»، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ١٧١).

(٢) المرجع السابق (٧/ ٥١٨). وانظر: نفس المرجع (٧/ ٥٥٦، ٦٢١).

(٣) «السُّنَّة»، لعبد الله بن أحمد (١/ ٣٤٧ ـ ٣٤٨).

٤ ـ كفر تارك الصلاة

تقرر فيما سبق حكم من ترك الالتزام بالعمل الظاهر، وأنه لا يكون مؤمناً، لاشتراط ذلك في تحقيق أصل الدين الذي لا تكون النجاة يوم القيامة إلا به، وتقرر أيضاً أن المراد باشتراط العمل الظاهر لتحقيق الإيمان هو الالتزام المجمل بالعمل.

لكنه قد وردت نصوص في حكم ترك الصلاة وعدم الالتزام بها على الخصوص، ولو مع الالتزام بغيرها من الأعمال، ومجمل دلالة هذه الأدلة الحكم بكفر تارك الصلاة الكفر الأكبر المخرج من الملة.

ومن هذه الأدلة:

١ ـ قول الرسول ﷺ: «**العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر**»[(١)].

ووجه دلالة الحديث على كفر تارك الصلاة الكفر الأكبر: أن الرسول ﷺ قد جعل الصلاة عهداً بين المسلمين وغيرهم، والمراد بالعهد هنا الحد الذي يميز المسلمين عن غيرهم من الكفار.

وعلى هذا؛ فمن لم يلتزم بذلك العهد فليس من المسلمين، وإذا لم يكن منهم كان كافراً كفراً أكبر مخرجاً من الملة.

---

(١) رواه الترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٢٣)، والنسائي، كتاب الصلاة (٤٦٣).
والحاكم (١/ ٧)، وصحَّحه ووافقه الذهبي، وصحَّحه الألباني في «صحيح الترغيب والترهيب» (١/ ٢٢٦).

فهذا الحديث صريح الدلالة على كفر تارك الصلاة، لذا لم يمكن تأويله عند من قالوا بعدم تكفير تارك الصلاة إلا بدعوى أنه محمول على مجرد الزجر والتغليظ لا على الحقيقة، وأن ظاهره غير مراد. والذي حملهم على ذلك ما ادعوه من الأدلة على عدم تكفير تارك الصلاة، لكن جميع ما ذكروه ليس فيه الدلالة على دعواهم كما سيأتي. فكان يجب عليهم إجراء الحديث على ظاهره، وفهم تلك النصوص على وجه يتحقق به الجمع بينها وبين الأدلة على كفر تارك الصلاة.

وإذا كان النبي ﷺ قد حدَّد مناط الكفر في هذا الحديث، وأنه يكون بمجرد الترك، فإنه ليس لأحد أن يفسر ذلك بالجحود والاستحلال، إذ من المعلوم أن الترك لا يفسر بالاستحلال. وأنه ليس كل من ترك الصلاة تهاوناً وكسلاً يكون جاحداً لها منكراً لوجوبها.

كما لا يتصور أيضاً أن يكون المراد بالكفر في الحديث الكفر الأصغر؛ لأنه لا يكون حدّاً فاصلاً بين المسلمين والكفار، بل الكافر كفراً أصغر من المسلمين، ولو انتفى عنه وصف الإيمان الواجب.

ولهذا كانت الصلاة شعاراً ودلالة تميز المسلمين عن الكفار في أحكام الدنيا، وفي الآخرة أيضاً، وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: «**من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم**»[1] هذا في الدنيا.

وأما في الآخرة فقد ذكر الرسول ﷺ أن أمته يأتون يوم القيامة غرّاً محجلين من آثار الوضوء، وأنه يعرفهم بذلك[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (فدل ذلك على أن من لم يكن غرّاً محجلاً لم يعرفه النبي ﷺ، فلا يكون من أمته)[3].

٢ ـ ومما يدل أيضاً على كفر تارك الصلاة قوله ﷺ فيما رواه عنه

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة (٣٩١)، والنسائي، كتاب الإيمان (٤٩٩٧).

(٢) رواه البخاري، كتاب الوضوء (١٣٦)، ومسلم، كتاب الوضوء (٢٤٦).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٦١٢).

جابر رضي الله عنه: «**بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة**»[1].

وهذا كالحديث الأول، فقد جعل الرسول ﷺ الحد بين الإسلام والكفر ترك الصلاة، فمن التزم بالصلاة فهو مسلم، ومن تركها فهو كافر.

ولا يقال هنا: لم لا يكن المراد بالكفر والشرك في الحديث الكفر والشرك الأصغر؟

وذلك لأن الكفر والشرك هنا قد جاءا معرفين بـ(ال) التعريف الدالة على التخصيص والتحديد، فالمراد بالكفر على هذا: الكفر الأكبر المخرج من الملة، لا مطلق الكفر الذي قد يدخل فيه الكفر الأصغر عند التعميم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر يصير كافراً الكفر المطلق حتى تقوم به حقيقة الكفر، كما أنه ليس كل من قام به شعبة من شعب الإيمان يصير بها مؤمناً حتى يقوم به أصل الإيمان وحقيقته. وفرق بين الكفر المعرف باللام، كما في قوله ﷺ: «**ليس بين العبد وبين الكفر أو الشرك إلا ترك الصلاة**» وبين كفر منكر في الإثبات)[2].

ومن تأمل هذا الحديث مع الحديث السابق وجد أن الرسول ﷺ قد جعل مناط الحكم بالكفر فيهما ترك الصلاة، ومعلوم أنه ليس كل من ترك الصلاة لا بد أن يكون جاحداً لوجوبها، بل قد يكون كذلك، وقد يكون مقرّاً بذلك، لكنه يتركها تهاوناً وكسلاً.

وبهذا يعلم أن من قال: إن تارك الصلاة لا يكفر إلا إذا كان جاحداً لوجوبها قد جعل مناط الحكم في هذه المسألة غير ما حدده الرسول ﷺ.

ثم إنه على هذا التأويل لا فرق بين الصلاة وغيرها، ولا تكون إقامتها عهداً وحدّاً يعرف به المسلم من الكافر؛ لأن من ترك شيئاً من شعائر الإسلام جاحداً لوجوبه أو حتى لاستحبابه مع قيام الحجة عليه بذلك فإنه يكفر، لا فرق في ذلك بين الصلاة وغيرها.

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان (٨٢)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة (٤٦٧٨)، والترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٢٢).

(٢) «اقتضاء الصراط المستقيم»، لابن تيمية (ص٧٠).

ومن هذا نفهم دلالة تخصيص الرسول للصلاة دون غيرها، وأنه إنما أراد الترك ولو لم يكن جحود.

وهذا هو الذي فهمه الصحابة رضوان الله عليهم عن الرسول ﷺ حتى إنهم ميزوا الصلاة عن غيرها في هذا، فجعلوا تركها هو مناط الكفر دون غيرها من الأعمال.

يقول عبد الله بن شقيق رحمه الله: (كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصلاة)[1].

وقد نقل الإمام ابن حزم ذلك عن كثير من الصحابة منهم عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وابن مسعود وعن تمام سبعة عشر رجلاً من الصحابة والتابعين[2]. بل إن قول عبد الله بن شقيق رحمه الله السابق يدل على أن الصحابة قد أجمعوا على كفر تارك الصلاة، وهو ظاهر كلامه؛ لأنه إخبار عنهم كلهم أنهم كانوا يرون كفر تارك الصلاة. فعلم من كل هذا أنه لا اعتبار بقول من يخصص الترك بالجحود.

٣ ـ ومما يدل أيضاً على كفر تارك الصلاة ما ورد من إباحة دم تاركها.

ومن ذلك الحديث المتفق عليه من رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: (بعث علي بن أبي طالب إلى رسول الله ﷺ بذهيبة في أديم مقروظ لم تحصل من ترابها؛ قال: فقسَّمها بين أربعة نفر.. فقال رجل من الصحابة: كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء. فقال: فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: «**ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء؟ يأتيني خبر السماء صباحاً ومساءً**»، قال: فقام رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناشز الجبهة، كث اللحية، محلوق الرأس، مشمر الإزار، فقال: يا رسول الله: اتق الله، فقال: «**ويلك، أو لست أحق أهل الأرض أن يتقي الله؟**» قال: ثم ولى الرجل، فقال خالد بن الوليد: يا رسول الله، ألا أضرب عنقه؟ فقال: «**لا لعله أن يكون يصلي**». قال خالد:

(١) أخرجه الترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٢٢)، وصحَّحه الشيخ الألباني. وانظر: «السلسلة الصحيحة» (١/ ١٣٠).

(٢) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، لابن حزم (٣/ ٢٢٩).

وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه. فقال رسول الله ﷺ: «**إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم...**» الحديث)[1].

ووجه دلالة هذا الحديث ـ وما شاكله من الأحاديث في هذا الباب ـ على كفر تارك الصلاة: أن الرسول ﷺ جعل إقامة الصلاة مانعاً من قتل من هم الصحابة رضوان الله عليهم بقتلهم، لما رأوا فيه من احتمال كفرهم. ولو لم يكونوا مقيمين للصلاة لم يمنع الصحابة من ذلك كما هو ظاهر الحديث. ولكان قتلهم إياهم لأجل أنهم كفار، ليس لدمائهم عصمة.

ولا يقال هنا: إن تارك الصلاة يقتل حدّاً لا كفراً بدلالة هذا الحديث عند من يقول ذلك، والصحيح أن الحديث لا يدل على ذلك، وإنما يدل على خلافه.

والذي يبيِّن أن الرسول ﷺ قال: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**»[2].

وليس تارك الصلاة من أصحاب الحدود الذين يقتلون من المسلمين، بل لا يكون ذلك إلا في الزاني المحصن وقاتل النفس. فلم يبق إلا أن تكون إباحة دم تارك الصلاة من أجل ردته. ودلالة الأحاديث على أن من ترك الصلاة يقتل حدّاً لا كفراً غير صريحة، وإنما تدل على ذلك بطريق المخالفة والمفهوم، وأما حديث: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث**»، فصريح في أنه لا يحل دم مسلم إلا بإحدى الأمور الثلاثة المذكورة في الحديث على سبيل الحصر.

ولهذا؛ فإنه ليس كل من قال: إن تارك الصلاة لا يكفر قال إنه يقتل. بل نقل القول بعدم قتله عن عمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب وابن شهاب وأبي حنيفة وداود بن علي وابن حزم والمزني. قال الطحاوي: وإليه ذهب جماعة من سلف الأمة من أهل الحجاز والعراق[3].

---

(١) رواه البخاري، كتاب المغازي (٤٣٦١)، ورواه مسلم، كتاب الزكاة (١٠٦٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الديات (٦٨٧٨)، ومسلم كتاب القمامة (١٦٧٦)، وأبو داود، كتاب الحدود (٤٣٥٢)، والترمذي، كتاب الديات (١٤٠٢)، والنسائي، كتاب تحريم الدم (٤٠١٧).

(٣) انظر: «المحلى» (١١/ ٣٧٩)، و«التمهيد»، لابن عبد البر (٤/ ٢٤٠).

والحاصل: أنه لم يثبت أن القتل على ترك الصلاة يكون حدّاً، مع بقاء وصف الإسلام لمن أقيم عليه، فلزم أن يكون القتل لأجل انتفاء وصف الإسلام وثبوت وصف الكفر لمن تحقق فيه ذلك.

٤ ـ ومما يدل أيضاً على ما تقدم من أن الذي لا يقيم الصلاة فهو كافر كفراً بواحاً ما ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع**»، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «**لا، ما صلوا**»[(١)].

وجاء في حديث عوف بن مالك رضي الله عنه: أن الرسول ﷺ قال: «**خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم**»، قال: قلنا: يا رسول الله، أفلا ننابذهم عند ذلك؟. قال: «**لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، لا، ما أقاموا فيكم الصلاة...**»[(٢)].

فهذه الأحاديث صريحة في أن الأئمة لا يقاتلون ما أقاموا الصلاة، لكنه قد ورد في حديث آخر إباحة قتالهم إذا كفروا كفراً ظاهراً بواحاً. فعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: (دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله، **إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان**)[(٣)].

وفي مجموع هذه الأحاديث دلالة قاطعة على أن ترك الصلاة من الكفر الأكبر البواح المخرج من الملة؛ لأنه إذا لم يجز الخروج على الأئمة إلا إذا كفروا كفراً بواحاً، ثم جاز الخروج عليهم إذا تركوا الصلاة، دلَّ ذلك على أن ترك الصلاة من ذلك الكفر. وليست دلالة الحديث محصورة فيمن ترك إقامة الصلاة من الولاة، وإنما ترك الصلاة وصف يتحقق معه الكفر مطلقاً في الولاة وغيرهم، وهذا ظاهر.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة (١٨٥٤)، والترمذي، كتاب الفتن (٢٢٦٦)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة (٤٧٦٠).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة (١٨٥٥).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الفتن (٧٠٥٥ ـ ٧٠٥٦)، ومسلم، كتاب الإمارة (١٧٠٩)، وأحمد (٥/ ٣١٤ ـ ٣٢١).

ومن مجموع هذه الأدلة وغيرها يظهر جليّاً أن ترك الصلاة كفر أكبر مخرج من الملة، ولا يخالف هذه القاعدة أي دليل شرعي.

فأما قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨] فلا منافاة بينه وبين ما تقرر من أن تارك الصلاة كافر.

وذلك أن الآية إنما تدل على أن الشرك لا يغفره الله تعالى، وأما ما دونه من الذنوب فقد يغفرها الله تعالى.

وإذا تقرر بالأدلة السابقة أن ترك الصلاة كفر لم يمكن أن تكون من الذنوب الداخلة تحت المشيئة بالمغفرة؛ لأن غاية ما تدل عليه الآية التفريق بين ما لا يغفره الله من الذنوب وبين ما يمكن دخوله تحت المشيئة. وإنما يدخل تحت المشيئة من الذنوب ما لا يكفر به صاحبه، وأما الذنوب المخرجة من الملة فإن الله لا يغفرها. فليس في الآية دلالة على أن الله يغفر الكفر الذي ليس من الشرك، كسب الرسول ﷺ وإهانة المصحف، ونحو ذلك. بل غاية ما فيها الدلالة على أن الله يغفر ما دون الشرك، وأما ما سوى الشرك مما هو كفر فليس في الآية نص على غفرانه، بل ذلك مناقض لصريح الكتاب والسُّنَّة.

وأما الاستدلال بعموم الأحاديث التي فيها أن من قال لا إلٰه إلا الله دخل الجنة. ولم يشترط إقامة الصلاة لذلك فلا دلالة فيها أيضاً على أن تارك الصلاة لا يكفر.

وذلك أن المراد بقول لا إلٰه إلا الله تحقيقها، بالالتزام بمقتضياتها وترك نواقضها. وإذا تقرر أن الصلاة كفر فلا اعتبار بمجرد الإقرار بالشهادتين مع عدم الالتزام بأداء الصلاة.

* * *

وأما الاستدلال بحديث الجهنميين الوارد في الشفاعة للمؤمنين على عدم كفر تارك الصلاة لوصفهم في الحديث بأنهم «**لم يعملوا خيراً قط**» فإنه يدل على ذلك عند أصحاب هذا القول من جهة دلالته عندهم على أن العمل بالكلية من كمال الإيمان، لا من حقيقته المشروطة للنجاة. فيكون الرد عليهم ببيان التناقض بين القول بأن الإيمان قول وعمل والقول بأن العمل ليس ركناً

في الإيمان، وإنما مجرد كمال له. وبيان أن هذا الحديث لا يعارض أصول أهل السُّنَّة في هذا الباب. فلا يكون فيه الحجة على عدم تكفير تارك الصلاة. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك عند بيان حكم تارك جنس العمل.

ثم إن ترك الصلاة لا يعرف إلا من جهة كونه ناقضاً، ولا يتحقق ذلك في المعيَّن إلا بالإصرار على تركها؛ لأن المفترض فيمن أقر بالشهادتين إقامة الصلاة، ولهذا لا ينتظر من أقر بالشهادتين حتى تختبر حاله، وهل يقيم الصلاة أم لا حتى نحكم بإسلامه. وإنما نعتبر أن هذا هو الأصل حتى يثبت ما يخالفه من الإصرار على تركها، فنحكم بكفر من تحقق منه ذلك.

وهذه القاعدة ليست خاصة بترك الصلاة فقط، بل هي عامة في كل ناقض، فالأصل عدم الناقض حتى يثبت تحققه بيقين.

حقيقة الترك المكفر:

ليس مناط التكفير في ترك الصلاة هو مطلق الترك لها، بحيث يلزم أن يكفر كل من ترك صلاة واحدة أو بعض صلوات، وإنما مناط التكفير هو الترك المطلق، الذي هو بمعنى ترك الصلاة من حيث الجملة، الذي يتحقق بترك الصلاة بالكلية، أو بالإصرار على عدم إقامتها، أو بتركها في الأعم الأغلب، بحث يصدق على من تركها أن يقال: إنه قد ضيع الصلاة وتولى عن إقامتها.

وبهذا يكون ترك الصلاة من حيث الجملة مناقضاً لتحقيق الالتزام بها، مع أنه قد يتحقق الالتزام الإجمالي بها مع ترك بعضها.

وفي بيان حقيقة الترك المكفر وأن المقصود بالترك المكفر ما كان متعلقاً بجنس الصلاة لا بمجرد بعض الصلوات يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إن كثيراً من الناس، بل أكثرهم، في كثير من الأمصار لا يكونون محافظين على الصلوات الخمس، ولا هم تاركيها بالجملة، بل قد يصلون أحياناً ويدعون أحياناً، فهؤلاء فيهم إيمان ونفاق، وتجري عليهم أحكام الإسلام الظاهرة في المواريث ونحوها من الأحكام فإن هذه الأحكام إذا جرت على

المنافق المحض كابن أُبي وأمثاله من المنافقين، فلأن تجري على هؤلاء أولى وأحرى)[1].

وفي نفس المعنى يقول الشيخ ابن عثيمين: (قال بعض العلماء: يكفر بترك فريضة واحدة، ومنهم من قال بفريضتين. ومنهم من قال بترك فريضتين إن كانت الثانية تجمع إلى الأولى، وعليه فإذا ترك الفجر فإنه يكفر بخروج وقتها، وإن ترك الظهر فإنه يكفر بخروج وقت العصر.

والذي يظهر من الأدلة أنه لا يكفر إلا بترك الصلاة دائماً. فإن كان يصلي فرضاً أو فرضين فإنه لا يكفر، وذلك لقول النبي ﷺ: «**بين الرجل والكفر أو الشرك ترك الصلاة**» فهذا ترك صلاة لا الصلاة، ولأن الأصل بقاء الإسلام، فلا نخرجه منه إلا بيقين؛ لأن ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين، فأصل هذا الرجل المعين مسلم)[2].

ولهذا؛ كان الصحيح في معنى قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ...﴾ الآية [مريم: ٥٩]. أنه تركها الترك المجمل، لا مطلق الترك.

يقول الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقد اختلفوا في المراد بإضاعة الصلاة هاهنا، فقال قائلون: المراد بإضاعتها تركها بالكلية، قاله محمد بن كعب القرظي وابن زيد بن أسلم والسدي واختاره ابن جرير، ولهذا ذهب من ذهب من السلف والخلف والأئمة، كما هو المشهور عن الإمام أحمد وقول عن الشافعي إلى تكفير تارك الصلاة...)[3].

ثم ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ القول الثاني في المراد بإضاعة الصلاة، وهو أن المقصود تأخيرها عن وقتها مع الأداء.

وقد ذكر الإمام ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ القولين ثم قال: (وأولى التأولين في ذلك عندي بتأويل الآية قول من قال: إضاعتهموها تركهم إياها ـ كذا في الطبري ـ،

---

(١) «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٧/ ٦١٧).
(٢) «الشرح الممتع على زاد المستنقع» (٢/ ٢٥ ـ ٢٦).
(٣) «تفسير ابن كثير» (٣/ ١٢٨).

لدلالة قول الله تعالى ذكره بعده على أن ذلك كذلك. وذلك قوله جلَّ ثناؤه: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ [الفرقان: ٧٠]. فلو كان الذين وصفهم بأنهم ضيعوها مؤمنين لم يستثن منهم من آمن وهم مؤمنون. ولكنهم كانوا كفاراً لا يصلون لله، ولا يؤدون له فريضة...)[١].

ومما يدل أيضاً على أن المراد بترك الصلاة الذي هو مناط الكفر الترك المجمل لها، لا مطلق الترك، ولا مجرد عدم المحافظة على وقتها مع الأداء لها قول الله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٣٢﴾﴾ [القيامة: ٣١، ٣٢] فجعل التولي هو مناط الكفر، ومعلوم أنه ليس كل من ترك صلاة أو بعض صلوات يكون متوليّاً عن أداء الصلاة من حيث الجملة.

ومما يدل على أن من ترك بعض الصلوات لا يكون كافراً بذلك قوله ﷺ: «**إن أول ما يحاسب الناس به يوم القيامة من أعمالهم الصلاة، قال: يقول ربنا ﷻ لملائكته: انظروا في صلاة عبدي أتمها أم نقصها؟ فإن كانت تامة كتبت تامة، وإن كان انتقص منها شيئاً قال: انظروا هل لعبدي من تطوع؟ فإن كان له تطوع قال: أتموا لعبدي فريضته من تطوعه، ثم تؤخذ الأعمال على ذلك**»[٢].

والانتقاص هنا عام لترك الأداء لبعض الصلوات، ولعدم أدائها على الكمال ولو أديت، لا يخص بأحد المعنيين دون الآخر.

وعلى هذا الحديث ـ وغيره كما سيأتي ـ اعتمد من يقول بعدم تكفير تارك الصلاة. يقول الشيخ الشنقيطي رحمه الله في ذلك: (ووجه الاستدلال بالحديث المذكور على عدم كفر تارك الصلاة: أن نقصان الصلوات المكتوبة وإتمامها من النوافل يتناول بعمومه ترك بعضها عمداً، كما يقتضيه ظاهر اللفظ كما ترى)[٣].

---

(١) «جامع البيان»، لابن جرير (١٦/ ٩٩).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة (٨٦٤)، والترمذي، كتاب الصلاة (٤١٣)، والنسائي، كتاب الصلاة (٤٦٥). وانظر: «نيل الأوطار»، للشوكاني (١/ ٣٧٤)، فقد نقل أقوال بعض الأئمة في تصحيحه.

(٣) «أضواء البيان»، للشيخ الشنقيطي (٤/ ٣١٩).

والحقيقة: أن أصل اللبس في حكم تارك الصلاة هو عدم التفريق بين الترك المطلق ومطلق الترك.

فمن قال بأن تارك الصلاة لا يكفر فهم أنه إذا التزم بذلك فلا بد أن يكفر بمطلق الترك. يقول الإمام الشوكاني رحمه الله: (الترك الذي جعل الكفر معلقاً به مطلق عن التقييد، وهو يصدق بمرة، لوجود ماهية الترك في ضمنها)[1].

إذا فهم هذا فإنه لا يتصور من الأئمة الذين قالوا بعدم تكفير تارك الصلاة القول بأن الإصرار على تركها أو تركها من حيث الجملة ليس كفراً؛ لأنهم إذا قيدوا عدم الحكم بتكفير تارك الصلاة بترك صلاة واحدة لم يلزم أن يقولوا إن من ترك الصلاة بالكلية فإن حكمه كذلك.

ومما يدل على لزوم التفريق بين الترك المطلق ومطلق الترك، وعلى أن المراد بالانتقاص في الحديث السابق العموم الذي يشمل ترك أداء بعض الصلوات الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه وأنه سمع الرسول ﷺ يقول:

«خمس صلوات كتبهن الله عز وجل على العباد. فمن جاء بهن، لم يضيع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن، فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة»[2].

فالحديث صريح في الدلالة على أن الانتقاص من الصلاة بعدم الإتيان ببعضها مع الالتزام بها في الجملة ليس كفراً، وأن من تحقق منه ذلك فهو تحت المشيئة، ومن كان كذلك لا يكون كافراً؛ لأن الكافر محكوم عليه بالخلود في النار.

وفي بيان معنى هذا الحديث وعدم معارضته للقول بتكفير تارك الصلاة

---

(١) «نيل الأوطار»، للشوكاني (١/ ٣٧٢).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة (٤٢٥)، والنسائي، كتاب الصلاة (٤٦١)، وأحمد (٥/ ٣١٧)، ومالك في الموطأ (١/ ١٢٣)، وقال ابن عبد البر: هو صحيح ثابت لم يختلف عن مالك فيه. «التمهيد» (٢٣/ ٢٨٨). وانظر: «صحيح الجامع»، للألباني برقم (٣٢٣٨).

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي رَحِمَهُ اللَّهُ: (من أتى بهن، لم يتركهن، وقد انتقص من حقوقهن شيئاً فهو الذي لا عهد له عند الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، فهذا بعيد الشبه من الذي يتركها أصلاً لا يصليها)[1].

وفي نفس المعنى يقول الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (من كان مصرّاً على تركها لا يصلى قط، ويموت على هذا الإصرار والترك فهذا لا يكون مسلماً، لكن أكثر الناس يصلون تارة ويتركونها تارة، فهؤلاء ليسوا يحافظون عليها، وهؤلاء تحت الوعيد وهم الذين جاء فيهم الحديث الذي في السنن من حديث عبادة عن النبي ﷺ: أنه قال: «**خمس صلوات...**»[2].

ومعلوم أن الوعد في الحديث بدخول الجنة متعلق بالإتيان بالصلاة. وعدم تضييع شيء منها على جهة التعمد، وأن من ضيَّع شيئاً من الصلاة بأن ترك بعضها أو لم يؤدها على كمالها وإن أداها، فليس من أهل الوعد بدخول الجنة. ولا يقال بإمكان دخول تارك الصلاة بالكلية تحت المشيئة؛ لأن سياق الحديث في التضييع المتضمن عدم كمال المحافظة عليها، لا تضييعها بمعنى تركها جملة.

---

(١) «تعظيم قدر الصلاة» (٢/ ٩٧١).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٢٢/ ٤٩).

٥ ـ الكفر بتحكيم القوانين

إذا أطلق وصف الحكم بغير ما أنزل الله فإنه يشمل التشريع من دون الله وتبديل أحكام الشريعة وإلزام الناس بالقوانين الوضعية المخالفة لأحكام الله تعالى، كما يشمل حكم الحاكم أو القاضي المسلم في قضية معينة بما يخالف حكم الله تعالى، محاباة للمحكوم له، أو لرشوة، ونحو ذلك، مع الالتزام بتحكيم الشريعة، وعدم الاعتراض على أحكام الله تعالى.

ومعلوم أن الحاكم أو القاضي المسلم إذا خالف في قضية معينة فإن فعله يكون من الظلم المستوجب للذم والعقوبة، لكنه لا يكفر به ما لم يستحل ما فعل، وينكر حكم الله تعالى في تلك الواقعة المعينة. أهل السُّنَّة مجمعون على ذلك، ولم يخالف فيه إلا الخوارج.

وأما التشريع من دون الله تعالى وتبديل أحكامه والإلزام بالقوانين الوضعية فهو كفر لذاته، لا يشترط فيه الاستحلال، بل يكون الكفر به مترتباً على مجرد فعله عن علم وبينة بأن ذلك الفعل مخالف لحكم الله تعالى.

وذلك أن التشريع مما يختص به الله تعالى، فمن شرع من دونه، أو ألزم الناس بغير شرعه فقد نازع الله تعالى فيما يختص به، ومن رضي بذلك ولو لم يفعله فقد نقض توحيده وإيمانه بالله تعالى. فكما أن الله تعالى هو المتفرد بالربوبية والخلق فهو كذلك المتفرد بالأمر والتشريع كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] والأمر إذا أطلق فقد يراد به الأمر الكوني كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن

فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]. وقد يراد به الأمر الشرعي كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...﴾ [السجدة: ٢٤]. فيكون الأمر الشرعي مما يختص به الله تعالى كالأمر الكوني ولا فرق.

ولهذا عدَّ الله المشرعين من دونه شركاء فقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاؤُا شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧].

وسمى الله الأحبار والرهبان أرباباً لما شرعوا من دون الله فأطاعهم الأتباع في ذلك، وعدَّ ذلك عبادة لهم من دون الله فقال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١].

والكفر بالتشريع وتحكيم القوانين لا يقيد بمجرد اعتقاد كونها أفضل من الشريعة أو مساوية لها، أو اعتقاد جواز التحاكم إليها كما يقوله المرجئة، وإنما هو كفر لذاته، للتعارض الضروري التام بين الإيمان بالله ربّاً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولاً وبين مجرد التشريع وتحكيم القوانين. فإنه لا يتصور أن مؤمناً يفعل ذلك مع علمه بمخالفة تلك القوانين لأحكام الله تعالى، إذ لو كان راضياً بشريعة الله لامتنع أن يبدل أحكامها، أو يلزم الناس بما يعلم أنه يناقضها تمام المناقضة.

ولهذا جعل الله تعالى طاعته وطاعة رسوله من لوازم الإيمان ومقتضياته فقال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢] فجعل مجرد التولي عن طاعة الله ورسوله كفراً بهما. وأي تول عن طاعة الله ورسوله أعظم من التشريع من دون الله، وتحكيم القوانين الوضعية، والإلزام بها فيما يخالف أحكام الله تعالى. وذلك أن الله إنما أرسل رسوله بالشريعة ليطاع بتلك الشريعة، لا لمجرد أن يصدق أن ما جاء به من عند الله من الشرائع حق وصدق، كما يقول هؤلاء المرجئة. وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، فمن ظن أنه يمكن أن يتحقق الإيمان بالله تعالى والإيمان برسوله ﷺ والإيمان بالقرآن وما

أنزل الله من الوحي مع تنحية الأحكام الشرعية والالتزام بالقوانين الوضعية المخالفة لها فقد ناقض الأصل الذي لأجله أرسل الله الرسل وأنزل الكتب.

وبهذا الإجمال يظهر أن مسألة التشريع من دون الله، وتحكيم القوانين فيما يخالف أحكام الشريعة ليست من جنس الحكم بغير ما أنزل الله في قضية معينة، مع الالتزام بالشريعة والتحاكم إليها.

إن **الحالة الأولى** تعتبر رفضاً للشريعة ونقضاً لمبدأ الالتزام بالدين وخروجاً من الملة.

وأما **الحالة الثانية** فلا تعدو أن تكون معصية كأي معصية، لا تنقض أصل الدين، ولا تكون كفراً لذاتها؛ لأن العاصي مع أنه خالف الالتزام الواجب، لكنه مع ذلك ملتزم بالشريعة، مستسلم لحكم الله، معتقد أنه قد ارتكب ذنباً. وهذا ما لا يمكن بحال أن يتحقق فيمن بدل دين الله، ورفض شريعته، وشرع من دون الله.

* * *

ويستمسك الذين لا يفرقون بين الحالتين، فلا يكفرون بالتشريع وتحكيم القوانين؛ بأقوال للسلف وردت في حكم من حكم بغير ما أنزل الله في قضية معينة، وأن القاضي والحاكم الذي تحقق منه ذلك لا يكفر إلا بشرط الاستحلال.

وكلام السلف هنا صحيح، لكن فهم المرجئة المعاصرين قاصر عن إدراك حقيقته ومناطه.

ومن ذلك ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] أنه قال: (ليس بالكفر الذي تذهبون إليه). وقال: (كفر دون كفر).

لكن ابن عباس رضي الله عنهما لم يكن يقصد بذلك من نحى الشريعة وتحاكم إلى القوانين الوضعية؛ لأنه لم يكن في عصره من فعل ذلك. وإنما يقصد الحاكم المسلم الملتزم بالحكم بشريعة الله، لكنه قد يجور فيحكم بغير العدل في مسألة أو مسائل معينة، فهذا لا يكفر إلا إذا استحل ما فعل.

وما قاله ابن عباس رضي الله عنهما حق، لكنه إنما ينطبق على الحكم بغير ما

أنزل الله في قضايا معينة، دون أن يصل الأمر إلى حد التشريع من دون الله وتبديل أحكام الله تعالى.

وفي بيان مراد ابن عباس رضي الله عنهما بذلك، ومتى يكون الحكم بغير الله ما أنزل الله من الكفر الأصغر يقول الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله: (وأما القسم الثاني من قسمي كفر الحاكم بغير ما أنزل الله، وهو الذي لا يخرج من الملة، فقد تقدم أن تفسير ابن عباس رضي الله عنهما لقول الله عز وجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ قد شمل ذلك القسم، وذلك في قوله رضي الله عنه في الآية: (كفر دون كفر)، وقوله أيضاً: (ليس الكفر الذي تذهبون إليه). وذلك أن تحمله شهوته وهواه على الحكم في القضية بغير ما أنزل الله، مع اعتقاده أن حكم الله ورسوله هو الحق، واعترافه على نفسه بالخطأ ومجانبة الهدى.

وهذا؛ وإن لم يخرجه كفره عن الملة فإنه معصية عظمى، أكبر من الكبائر؛ كالزنا وشرب الخمر والسرقة واليمين الغموس وغيرها، فإن معصية سماها الله في كتابه كفراً أعظم من معصية لم يسمها كفراً)[1].

ومثله: ما ورد عن أبي مجلز: أنه جاءه أناس من الخوارج الإباضية فقالوا له: أرأيت قول الله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، أحق هو؟ قال: نعم. قالوا: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، أحق هو؟ قال: نعم، قالوا: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]، أحق هو: قال: نعم. فقالوا: يا أبا مجلز، فيحكم هؤلاء بما أنزل الله؟ قال: هو دينهم الذي يدينون به، وبه يقولون، وإليه يدعون. فإن هم تركوا شيئاً منه عرفوا أنهم قد أصابوا ذنباً. فقالوا: لا والله، ولكنك تعرف. قال: أنتم أولى بهذا مني، لا أرى وأنكم ترون هذا ولا تخروجون...)[2].

وفي رواية أخرى لابن جرير: أنه قال لهم: (أنتم أحق بذلك منا، أما

---

(١) «تحكيم القوانين» (ص٧).

(٢) «جامع البيان»، لابن جرير (٦/ ٢٥٢).

نحن فلا نعرف ما تعرفون ولكنكم تعرفونه، ولكن يمنعكم أن تمضوا أمركم من خشيتهم)[1].

يقول الشيخ محمود شاكر في تعليقه على هذه الروايات (... من البيِّن أن الذين سألوا أبا مجلز من الإباضية إنما كانوا يريدون أن يلزموه الحجة في تكفير الأمراء؛ لأنهم في معسكر السلطان، ولأنهم ربما عصوا أو ارتكبوا بعض ما نهاهم الله عن ارتكابه، ولهذا قال لهم في الخبر الأول فإن هم تركوا شيئاً منه عرفوا أنهم قد أصابوا ذنباً. وقال لهم في الخبر الثاني: إنهم يعملون بما يعملون ويعلمون أنه ذنب.

وإذن؛ فلم يكن سؤالهم عما احتج به مبتدعة زماننا من القضاء في الأموال والأعراض والدماء بقانون مخالف لشريعة أهل الإسلام. ولا في إصدار قانون ملزم لأهل الإسلام بالاحتكام إلى حكم غير حكم الله في كتابه وعلى لسان نبيِّه ﷺ، وهذا الفعل إعراض عن حكم الله ﷻ، وهذا كفر لا يشك أحد من أهل القبلة ـ على اختلافهم ـ في تكفير القائل به والداعي إليه.

والذي نحن فيه اليوم هو هجر لأحكام الله عامة بلا استثناء، وإيثار أحكام غير حكمه في كتابه وسُنَّة نبيِّه، وتعطيل لكل ما في شريعة الله.

بل بلغ الأمر مبلغ الاحتجاج على تفضيل أحكام القانون الموضوع على أحكام الله المنزلة، وادعاء المحتجين لذلك بأن أحكام الشريعة إنما نزلت لزمان غير زماننا، ولعلل وأسباب انقضت فسقطت الأحكام كلها بانقضائها. فأين هذا مما بيّنّاه من حديث أبي مجلز والنفر من الأباضية من بني عمرو بن سدوس)[2].

ويقول الشيخ أحمد شاكر في ذلك أيضاً: (إن كلام ابن عباس وأبي مجلز وغيره حق لا مراء فيه، وهو لا ينطبق على واقعنا... وهما لم يردا أبداً فيمن رد الأمر إلى شريعة غير شريعة الله عند التنازع...)[3].

---

(١) المرجع السابق (٦/ ٢٥٣).

(٢) «عمدة التفسير»، أحمد شاكر (٤/ ١٥٧).

(٣) «عمدة التفسير»، أحمد شاكر (٤/ ١٥٧).

ويقول الشيخ محمد بن إبراهيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (الذي قيل فيه كفر دون كفر إذا حاكم إلى غير الله مع اعتقاده أنه عاص، وأن حكم الله هو الحق، فهذا الذي يصدر منه المرة ونحوها، وأما الذي جعل قوانين بترتيب وتخضيع فهو كفر، وإن قالوا أخطأنا وحكم الشرع أعدل)[1].

وبهذا؛ يعلم أن من اشترط الاستحلال في كفر من بدل أحكام الشريعة لا متمسك له بما ورد عن بعض السلف في تفسير الآيات من أن المراد بها كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق.

* * *

ومع أن قول أولئك السلف صحيح في ذاته على ما قالوه، لكنه على الصحيح ليس هو المعنى المقصود أصلاً بالآيات، بل سياقها يدل على أن المراد بالكفر والظلم والفسق فيها الكفر الأكبر والظلم الأكبر والفسق الأكبر.

والذي يقطع في الدلالة على ذلك ما صح في سبب نزول الآيات. فقد روى الإمام مسلم وغيره عن البراء بن عازب قال: (مر على النبي ﷺ بيهودي محمماً مجلوداً، فدعاهم ﷺ فقال: «**أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟**» قالوا: نعم. فدعا رجلاً من علمائهم فقال: «**أنشدك بالذي أنزل التوراة على موسى أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟**» قال: لا، ولولا أنك نشدتني بهذا لم أخبرك، نجده الرجم، لكنه كَثُر في أشرافنا، فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، فقلنا: تعالوا فلنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع، فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم. فقال الرسول ﷺ: «**اللَّهُمَّ إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه**»، فأمر به فرجم. فأنزل الله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلۡكُفۡرِ﴾ [المائدة: ٤١]، إلى قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦۖ يَقُولُونَ إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَـٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمۡ تُؤۡتَوۡهُ فَٱحۡذَرُواْۚ﴾ [المائدة: ٤١] يقول: ائتوا محمداً، فإن أمركم بالتحميم والجلد فخذوه، وإن أفتاكم بالرجم فاحذروا، فأنزل الله تبارك

(١) «مجموع فتاوى الشيخ» (١٢/ ٢٨٠).

وتعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. الآيات كلها في الكفار»[١].

فاجتماع اليهود على تشريع حكم في حد الزنى، ومخالفة حكم الله في ذلك، وجعله في مقام الإلزام، وتبديل دين الله، هو سبب كونهم من المسارعين في الكفر، وليس المراد في ذلك قطعاً الكفر الأصغر، كما أنه لا اشتراط للاستحلال هنا، بل مناط الكفر هو ما فعلوه من التشريع وتبديل حكم الله.

وقد جاء الحكم عامّاً بكفر اليهود وكفر من فعل فعلهم في قول الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] الآيات. فالآيات وإن نزلت بسبب ما فعله اليهود من التشريع إلا أنها حكم عام ينطبق على كل من شرع من دون الله وبدل أحكامه[٢].

وقد ورد في سبب نزول آيات المائدة روايات أخرى، ومن ذلك ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن ذلك كان بسبب ما كان بين بني قريظة وبني النضير، حين اتفقوا على أنه إذا قتل رجل من قريظة رجلاً من النضير قتل به، وفي روايات فديته مائة وسق، وإذا قتل رجل من بني النضير رجلاً من بني قريظة ودي بمائة وسق من تمر، وفي رواية خمسون وسقاً؛ لأن بني النضير قد قهرت بني قريظة، فاصطلحوا على ذلك. فلما قدم النبي ﷺ المدينة، وذلت الطائفتان للنبي ﷺ، قتل رجل من بني النضير رجلاً من بني قريظة، فطلبوه ليقتلوه، وفي رواية أنهم طلبوا ديته مائة وسق. فأبت بنو النضير، وتحاكموا إلى الرسول ﷺ، فأنزل الله الآيات[٣].

وسواء كان سبب نزول الآيات هو ما ذكره البراء بن عازب رضي الله عنه، أو

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الحدود (١٧٠٠)، وأبو داود في كتاب الحدود (٤٤٤٨).

(٢) وانظر: «فتح الباري» (١٣/ ١٢٩).

(٣) أخرج إحدى الروايتين أبو داود، كتاب الديات (٤٤٩٤) وكتاب الأقضية (٣٥٩١)، وصحَّحه الألباني في «صحيح أبي داود» (٣٧٧٢)، والنسائي، كتاب القسامة (٨/ ١٨)، وأخرج الأخرى أحمد (١/ ٢٤٦)، وقال أحمد شاكر في تخريجه للمسند رقم (٢٢١٢): إسناده صحيح، وأخرجها النسائي، كتاب القسامة (٨/ ١٩).

كان ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما، أو كانت كلتاهما سبباً لنزول الآيات ـ كما يقول الإمام ابن كثير رحمه الله ـ فإن العلة التي هي مناط الكفر في الآيات هي التشريع من دون الله تعالى. إما بتشريع الجلد والتحميم مكان الرجم كما في رواية البراء بن عازب رضي الله عنه، وإما بتشريع الدية بين الطائفتين بما يخالف حكم الله عندهم كما في رواية ابن عباس رضي الله عنهما. فكان ما فعلوه على كل حال والتزموا به، وجعلوه شريعة بينهم، وتركهم حكم الله الذي يعلمونه في كتبهم هو سبب حكم الله بكفرهم.

فمن فعل كما فعلوا، فبدل أحكام الله تعالى، وحكم القوانين الوضعية، وألزم الناس بها فحكمه حكمهم، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

فكيف يقال بعد كل هذا: إن من فعل فعل اليهود من التشريع من دون الله لا يكفر بمجرد فعله حتى يظهر لنا أنه مستحل، ولا يكون ذلك إلا بنطقه بذلك؟!.

والذي يبيِّن فساد هذا القول أن الله قد جعل الحكم بغير الشريعة هو مناط الكفر، ولم يذكر الاستحلال والجحود، بل الجحود كفر ولو لم يكن معه تحكيم لغير الشريعة، فالجاحد المستحل كافر، شرع من دون الله أو لم يشرع.

فدل هذا على أن القول بأن المراد في معنى الآية في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] ومن لم يحكم جاحداً منكراً، تنزيل لحكم الله على غير مناطه الذي هو الأصل في معنى الآية، وهو مجرد التشريع والحكم بغير الشريعة التزاماً بغيرها.

يقول الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله في رد قول من اشترط الجحود والاستحلال في تكفير من شرع من دون الله: (ذهب بعضهم إلى أن الكفر مشروط بشرط معروف من القواعد العامة، وهو أن من لم يحكم بما أنزل الله منكراً له أو راغباً عنه لاعتقاده بأنه ظلم، مع علمه بأنه حكم الله، أو نحو ذلك مما لا يجامع الإيمان. ولعمري إن الشبهة في الأمراء الواضعين للقوانين أشد، والجواب عنهم أعسر، وهذا التأويل في حقهم لا يظهر، وإن العقل ليعسر عليه أن يتصور أن مؤمناً مذعناً لدين الله، يعتقد أن كتابه يفرض عليه حكماً، ثم هو يغيره باختياره ويستبدل به حكماً آخر بإرادته، إعراضاً عنه وتفضيلاً لغيره عليه، ويعتد مع ذلك بإيمانه وإسلامه.

والظاهر أن الواجب على المسلمين في مثل هذه الحال مع مثل هذا الحاكم أن يلزموه بإبطال ما وضعه مخالفاً لحكم الله. ولا يكتفوا بعدم مساندته عليه ومشايعته فيه. فإن لم يقدروا فالدار لا تعتبر دار إسلام فيما يظهر)[1].

ولزيادة البيان في حكم هذه المسألة، والنص على أن التشريع من دون الله كفر يخرج عن الملة، وأن التشريع والحكم بشريعة غير شريعة الله كفر، والفرق بين هذه المسألة ومسألة الحاكم المسلم الذي يحكم بخلاف الحق في مسألة معينة. ولأجل ذلك كله لا بد من استعراض أقوال أئمة أهل السُّنَّة في هذه القضية، وخصوصاً الذين كانت كلماتهم وفتاويهم بياناً لحكم ما عاينوه وشهدوه من تحكيم لغير الشريعة في بلاد المسلمين.

ولم يكن ذلك إلا في حالتين:

الأولى منهما: يوم غلب التتار على بعض بلاد المسلمين وحكموا فيها ما يسمى الياسق، وهو قانون ملفق من مجموع ديانات منها الإسلام، مع ما رآه جنكيز خان برأيه ووضعه في كتابه ذلك.

والحالة الثانية: هي ما حصل بعد سقوط الخلافة العثمانية من تشتُّت بلاد المسلمين وخضوعها للحكم العلماني الغربي، ثم نزوح الاستيلاء الغربي المباشر في الظاهر، مع البقاء على القوانين الوضعية المختلفة مصدراً للتحاكم والتقاضي في كثير من بلاد المسلمين.

وهذه هي الحالة التي تعيشها أغلب بلاد المسلمين اليوم، حيث أقصيت الشريعة وترك أمر التحاكم إليها، وإن حكم بها في بعض الشؤون والأحوال الشخصية فعلى أنها مصدر محكوم، لا نفاذ له لذاته ولا اعتبار له إلا بما تسمح به سلطة القانون الوضعي الذي هو الأصل.

ولا عبرة هنا بالالتزام ببعض الشريعة مع كون القوانين الوضعية هي الأصل المتحاكم إليه؛ لأن أخص خصائص الشريعة أن تكون حاكمة مهيمنة

---

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد رضا (٦/ ٤١٧).

على غيرها؛ لأنها حكم الله وشرعه، فإذا كانت محكومة بغيرها فقدت خاصيتها التي هي الحكم على غيرها، فلم يكن لها اعتبار حينئذ.

ونعود إلى بيان هذه القضية وبعض كلام أئمة أهل السُّنَّة في ذلك زيادة على ما سبق.

يقول الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝٥٠﴾ [المائدة: ٥٠].

يقول: (ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله تعالى المحكم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات، مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم. وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيز خان الذي وضع لهم الياسق. وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه، فصارت في بنيه شرعاً متبعاً، يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ.

فمن فعل ذلك منهم فهو كافر، يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله، فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير)[1].

ويقول الشيخ أحمد شاكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إن الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس هي كفر بواح، لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام ـ كائناً من كان ـ في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها، فليحذر امرؤ لنفسه، وكل امرئ حسيب نفسه)[2].

وقد أفرد الشيخ العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمة الله عليه هذه المسألة برسالة مستقلة، فصل فيها القول بما لا مزيد عليه.

وقد افتتح هذه الرسالة بقوله: (إن من الكفر الأكبر المستبين، تنزيل

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٢/ ٦٨).

(٢) «عمدة التفسير»، الشيخ أحمد شاكر (٤/ ١٧٤).

القانون اللعين منزلة ما نزل به الروح الأمين، على قلب محمد ﷺ ليكون من المنذرين بلسان عربي مبين، في الحكم به بين العالمين، والرد إليه عند تنازع المتنازعين، مناقضة ومعاندة لقول الله ﷻ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

ثم تكلم عن اشتراط التحاكم إلى الشريعة في تحقيق الإيمان، وأنه (لا يجتمع التحاكم إلى غير ما جاء به النبي ﷺ مع الإيمان في قلب عبد أصلاً، بل أحدهما ينافي الآخر)[(١)].

ثم بيَّن أنه: (من الممتنع أن يسمي الله سبحانه الحاكم بغير ما أنزل الله كافراً، ولا يكون كافراً، بل هو كافر مطلقاً، إما كفر عمل، وإما كفر اعتقاد)[(٢)].

ثم ذكر خمسة أنواع للكفر الاعتقادي المخرج من الملة. أربعة منها تدور على الاستحلال والجحود والإنكار لشريعة الله.

ثم قال فيما يتعلق بالتقنين والتشريع الذي هو مجال الكلام هنا:

(الخامس: وهو أعظمها وأشملها وأظهرها معاندة للشرع. ومكابرة لأحكامه، ومشاقة لله ولرسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية إعداداً وإمداداً وإرصاداً وتأصيلاً وتفريقاً وتشكيلاً وتنويعاً وحكماً وإلزاماً ومراجع ومستندات. فكما أن للمحاكم الشرعية مراجع مستمدات، مرجعها كلها إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ، فلهذه المحاكم مراجع هي القانون الملفق من شرائع شتى وقوانين كثيرة كالقانون الفرنسي، والقانون الأمريكي، والقانون البريطاني، وغيرها من القوانين، ومن مذاهب بعض البدعيين المنتسبين إلى الشريعة وغير ذلك.

فهذه المحاكم الآن في كثير من أمصار الإسلام مهيّأة مكملة، مفتوحة الأبواب، والناس إليها أسراب إثر أسراب، يحكم حكامها بينهم بما يخالف حكم السُّنَّة والكتاب من أحكام ذلك القانون، وتلزمهم به، وتقرهم عليه، وتحتمه عليهم. فأي كفر فوق هذا الكفر، وأي مناقضة للشهادة بأن محمداً

---

(١) «تحكيم القوانين» (ص٢).

(٢) المرجع السابق (ص٤).

رسول الله بعد هذه المناقضة)[١].

فهذا النوع الخامس الذي وهو تحكيم القوانين الوضعية كفر مخرج من الملة، ولو زعم من حصل منه ذلك أنه يعتقد صلاحية الشريعة للحكم، أو زعم أنه يعتقد بطلان القوانين مع حكمه بها، فإنه لا يقبل منه ذلك بل يكون كافراً بمجرد الفعل، إذا علم مخالفتها للإسلام ولم يكن له في ذلك شبهة، والذين أولوا مراد الشيخ بهذا النوع الخامس وزعموا أنه عنده مقيد بالجحود والاستحلال لم يفهموا مراده في أحسن أحوالهم، إذ كلامه هنا واضح في عدم التقييد بذلك، وقد بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر هذه القضية فقال: (لو قال من حكم القانون أنا أعتقد أنه باطل فهذا لا أثر له، بل هو عزل للشرع، كما لو قال أحد أنا أعبد الأوثان وأعتقد أنها باطل)[٢].

وفي بيان الحكم في هذه المسألة يقول الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إن الذين يتبعون القوانين الوضعية التي شرعها الشيطان على ألسنة أوليائه مخالفة لما شرعه الله جلَّ وعلا على ألسنة رسله ﷺ إنه لا يشك في كفرهم وشركهم إلا من طمس الله بصيرته، وأعماه عن نور الوحي مثلهم)[٣].

وفي نفس المعنى يقول أيضاً: (من هدي القرآن للتي هي أقوم بيانه أن كل من اتبع تشريعاً غير التشريع الذي جاء به سيد ولد آدم محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه فاتباعه لذلك التشريع المخالف كفر بواح مخرج عن الملة الإسلامية)[٤].

ويقول الشيخ عبد الرازق عفيفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حكم هذه المسألة: (من كان منتسباً للإسلام، عالماً بأحكامه، ثم وضع أحكاماً، وهيأ لهم نظماً، ليعملوا بها، ويتحاكموا إليها، وهو يعلم أنه تخالف أحكام الإسلام فهو كافر خارج من ملة الإسلام.

---

(١) المرجع لسابق (ص٦).

(٢) «مجموع فتاوى الشيخ» (٦/ ١٨٩).

(٣) «أضواء البيان» (٤/ ٨٣ ـ ٨٤).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٤٣٩).

وكذا الحكم فيمن أمر بتشكيل لجنة أو لجان لذلك، ومن أمر الناس بالتحاكم إلى تلك النظم والقوانين، أو حملهم على التحاكم إليها وهو يعلم أنها مخالفة لشريعة الإسلام.

وكذا من يتولى الحكم بها، وطبقها في القضايا، ومن أطاعهم في التحاكم إليها باختياره، مع علمه بمخالفتها للإسلام.

فجميع هؤلاء شركاء في الإعراض عن حكم الله، ولكن بعضهم يضع تشريعاً يضاهي به تشريع الإسلام ويناقضه على علم منه وبينة، وبعضهم بالأمر بتطبيقه أو حمل الأمة على العمل به. أو ولي الحكم به بين الناس، أو نفذ الحكم بمقتضاه، وبعضهم بطاعة الولاة، والرضا بما شرعوا لهم ما لم يأذن به الله ولم ينزل به سلطاناً.

فكلهم قد اتبع هواه بغير هدى من الله، وصدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه، وكانوا شركاء في الزيغ والإلحاد والكفر والطغيان، ولا ينفعهم عملهم بشرع الله واعتقادهم ما فيه، مع إعراضهم عنه وتجافيهم لأحكامه بتشريع من عند أنفسهم، وتطبيقه والتحاكم إليه، كما لم ينفع إبليس عمله بالحق واعتقاده إياه، مع إعراضه عنه وعدم الاستسلام والانقياد إليه)[(١)].

وفي بيان حكم هذه المسألة يقول الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ اللهُ: (ونرى فرقاً بين شخص يضع قانوناً يخالف الشريعة ليحكم الناس به وشخص آخر يحكم في قضية معينة بغير ما أنزل الله؛ لأن من وضع قانوناً ليسير الناس عليه وهو يعلم مخالفته للشريعة، ولكنه أراد أن يكون الناس عليه فهذا كافر كفراً مخرجاً من الملة، ولكن من حكم في مسألة معينة، يعلم فيها حكم الله، ولكن لهوى في نفسه، فهذا ظالم أو فاسق، وكفره ـ إن وصف بالكفر ـ كفر دون كفر)[(٢)].

---

(١) رسالة: الحكم بغير ما أنزل الله. ملحقة بكتاب «شبهات حول السُّنَّة»، للشيخ عبد الرازق عفيفي (ص٦٤ ـ ٦٥).

(٢) لقاء مفتوح رقم (٢٦) (ص٣٢ ـ ٣٣).

وفي ذلك يقول أيضاً: (من لم يحكم بما أنزل الله استخفافاً به أو احتقاراً، أو اعتقاداً أن غيره أصلح منه وأنفع للخلق، أو مثله، فهو كافر كفراً مخرجاً من الملة، ومن هؤلاء من يضعون للناس تشريعات تخالف التشريعات الإسلامية، لتكون منهاجاً يسير الناس عليه، فإنهم لم يضعوا تلك التشريعات المخالفة للشريعة الإسلامية إلا وهم يعتقدون أنها أصلح وأنفع للخلق. إذ إن من المعلوم بالضرورة العقلية والجبلة الفطرية أن الإنسان لا يعدل عن منهاج إلى منهاج يخالفه إلا وهو يعتقد فضل ما عدل إليه ونقص ما عدل عنه.

ومن لم يحكم بما أنزل الله وهو لم يستخف به ولم يحتقره ولم يعتقد أن غيره أصلح منه لنفسه أو نحو ذلك فهذا ظالم وليس بكافر، وتختلف مراتب ظلمه بحسب المحكوم به ووسائل الحكم.

ومن لم يحكم بما أنزل الله لا استخفافاً بحكم الله ولا احتقاراً، ولا اعتقاداً أن غيره أصلح وأنفع للخلق أو مثله، وإنما حكم بغيره محاباة للمحكوم له أو مراعاة لرشوة أو غيرها من عرض الدنيا فهذا فاسق وليس بكافر. وتختلف مراتب فسقه بحسب المحكوم به ووسائل الحكم.

... وهناك فرق بين المسائل التي تعتبر تشريعاً عامّاً والمسألة المعينة التي يحكم فيها القاضي بغير ما أنزل الله؛ لأن المسائل التي تعتبر تشريعاً عامّاً لا يتأتى فيها التقسيم السابق، وإنما هي من القسم الأول فقط؛ لأن هذا المشرع تشريعاً يخالف الإسلام إنما شرعه لاعتقاده أنه أصلح من الإسلام، وأنفع للعباد كما سبقت الإشارة إليه)[1].

وفي بيان خطورة القول بأن تحكيم القوانين الوضعية ليس كفراً مخرجاً من الملة. وبيان ارتباط ذلك بشبهة المرجئة في هذا الباب يقول الشيخ بكر أبو زيد رَحِمَهُ اللهُ: (وهذا الإرجاء ـ تأخير العمل عن حقيقة الإيمان ـ أخطر باب لإكفار الأمة، وتهالكها في الذنوب والمعاصي والآثام، وما يترتب على ذلك من انحسار في مفهوم العبادة، وتمييع التوحيد العملي ـ توحيد الألوهية ـ وكان

(١) «شرح الأصول الثلاثة» (ص١٥٨ ـ ١٥٩).

من أسوأ آثاره في عصرنا شرك التشريع؛ بالخروج على شريعة رب الأرض والسماء بالقوانين الوضعية، فهذه على مقتضى هذا الإرجاء ليست كفراً، ومعلوم أن الحكم بغير ما أنزل الله معاندة للشرع، ومكابرة لأحكامه، ومشاقة لله ورسوله)[1].

وبعد كل هذا وما سبق وما سيأتي؛ فإنه لا يمكن أن يقال إن التشريع من دون الله ليس كفراً، وأن من تعمد أن يشرع ويبدل دين الله لا يكفر بمجرد فعله حتى يكون مستحلّاً معتقداً جواز فعله.

(١) «تحريف النصوص»، بكر أبو زيد (ص١٢٣).

حكم المعيَّن

لا يخلو حال من التزم بغير الشريعة سواء كان مشرعاً أو حاكماً من ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون جاهلاً بلزوم الالتزام بالشريعة والتحاكم إليها، غير جاهل ولا متأول.

الثاني: أن يكون عالماً بذلك، متعمداً رد الشريعة، غير جاهل ولا متأول.

الثالث: أن يكون عالماً بلزوم الالتزام بالشرعية، لكنه يجهل أن فعله يتعارض مع أصل الالتزام بالشريعة، لعدم علمه بالحكم الشرعي في ذلك. فلا يكون فعله ردّاً لها، أو متأولاً غير قاصد رد حكم الله ولو علمه.

فمن كان جاهلاً أنه يلزمه اتباع الرسول ﷺ، والالتزام بالشريعة إجمالاً فهو كافر كفراً أصليّاً؛ لأن من شروط تحقيق شهادة أن محمداً رسول الله العلم بمدلولها، الذي هو تصديق الرسول ﷺ والالتزام بالشريعة، تصديقاً والتزاماً إجماليّاً، يقتضي التصديق والالتزام التفصيلي. وهذا الأمر لا يعذر فيه أحد بجهل أو تأول أو إكراه، فلا يتحقق الإيمان إلا به، ولا تكون النجاة في الآخرة دون تحقيقه.

لكنا لا نعلم ذلك من حال المعيَّن بمجرد فعله الظاهر؛ لأنه كما قد يكون جاهلاً بوجوب الالتزام بالشريعة لتحقيق أصل الدين، فقد يكون غير جاهل، فلا يجوز الجزم بكفر من ظهر منه ذلك إلا ما اطلعنا عليه، إما بإخبار

المعين عن نفسه بذلك، أو اعترافه به بما لا يحتمل معه إلا أن يكون جاهلاً بحقيقة اشتراط الالتزام بالشريعة في أصل الدين.

وأما من كان غير جاهل بلزوم الالتزام بالشريعة في تحقيق أصل الدين ـ كما هو مفترض في كل من أقر بالإسلام ـ ورد الشريعة بالتزامه بغيرها تعمداً لذلك فهو كافر، ولا ينظر لكونه مستحلّاً أو غير مستحل، جاحداً أو غير جاحد. وهذا هو مناط النزاع بين أهل السُّنَّة والمرجئة. فهو نزاع إذن في الحكم على المعين ناتج عن النزاع في حقيقة الإيمان والكفر على ما سبق بيانه.

وأما العالم بلزوم الالتزام بالشريعة لتحقيق شهادة أن محمداً رسول الله، لكن تحققت منه المخالفة في الظاهر بالالتزام بغير الشريعة، لكن لا على جهة رفض الشريعة وردها، بل قد يكون عن ظن بأن فعله لا يناقض حقيقة الالتزام. فهذا لا يحكم بكفره بمجرد الفعل.

وهنا لا بد من إقامة الحجة على المعين، ورد شبهته، حتى يعلم أن ما يفعله هو رد لشريعة الله، فإن أصرَّ على فعله كفر؛ لأنه حينئذ يكون قد فعل ما فعل ردّاً ورفضاً للشريعة، وهذا هو مناط التكفير هنا.

وإذا تأملنا هذه الحالة والتي قبلها وجدناها من حيث الظاهر سواء، لاتفاقهما في العمل الظاهر. ونتيجة لذلك فإنه يلزم التبيُّن عن حال المعين قبل تكفيره، وهل فعل ما فعل ردّاً للشريعة أم أن له شبهات وتأولات، فإن كانت الأولى كان كافراً، وإن كان ممن يعذر بجهل أو تأول لم يحكم بكفره حتى تقام الحجة عليه وتزال شبهته.

وفي هذه المسألة وحكمها يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر. فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلاً من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر؛ فإنه ما من أمة إلا وهي تأمر بالحكم بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرهم، بل كثير من المنتسبين إلى الإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله، كسواليف البادية وكأوامر المطاعين فيهم، ويرون أن هذا هو الذي ينبغي الحكم به دون الكتاب والسُّنَّة، وهذا هو الكفر.

فإن كثيراً من الناس أسلموا ولكن مع هذا لا يحكمون إلا بالعادات الجارية لهم، التي يأمر بها المطاعون، فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك، بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار، وإلا كانوا جهالاً)[1].

وملخص كلام شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ هو:

١ ـ أنه قد يحصل ممن هو مسلم التزام بغير الشريعة في الظاهر، لكن لا على جهة رد الشريعة ورفضها، بل قد يكون ذلك عن جهل أو شبهة.

٢ ـ أن من تحقق منه ذلك في الظاهر لا يكفر بمجرد فعله، وإن كان فعله كفراً، حتى يُعرَّف أن فعله يناقض حقيقة الالتزام بالدين الذي يفترض أن يعمله.

٣ ـ أن من أصر على فعله بعد التعريف والبيان يكفر، ويسميه شيخ الإسلام هنا مستحلّاً، وهذا ليس الاستحلال الذي يقصده المرجئة ويشترطونه في تكفير من شرع من دون الله؛ لأن الاستحلال عندهم لا يمكن الاطلاع عليه إلا من جهة النطق به، وأما مجرد الفعل فلا دلالة فيه عندهم على الاستحلال قبل التعريف أو بعده.

ولهذا ذكر الإمام ابن تيمية أن تحكيم غير الشريعة كفر، والمرجئة لا يقولون بذلك فيما يتعلق بالوصف الشرعي. وأن من أصر على تحكيم غير الشريعة بعد التعريف يكفر ويكون مستحلّاً. والمرجئة لا يقولون بذلك في حكم المعين، والعبرة بحقائق الألفاظ لا بصورها.

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا عن آيات المائدة وحكم المعرض عن شرع الله: (في الآية الأولى كان الكلام في التشريع وإنزال الكتاب مشتملاً على الهدى والنور، والتزام الأنبياء وحكماء العلماء العمل به، والوصية بحفظه. وختم الكلام ببيان أن كل معرض عن الحكم به لعدم الإذعان له، رغبة عن هدايته ونوره، مؤثراً لغيره عليه فهو كافر به. وهذا واضح لا يدخل

---

(١) «منهاج السُّنَّة النبوية»، لابن تيمية (٥/ ١٣٠)

فيه من لم يتفق له الحكم به، أو من ترك الحكم به عن جهالة ثم تاب إلى الله. وهذا العاصي بترك الحكم الذي يتحامى أهل السُّنَّة القول بتكفيره)[١].

وفي بيان الفرق بين الحكم على الفعل والحكم على الفاعل. واشتراط انتفاء الشبهة في تكفير من حكم بالقوانين الوضعية يقول الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: (من وضع قوانين تشريعية مع علمه بحكم الله، وبمخالفة هذه القوانين لحكم الله فهذا قد بدل الشريعة بهذه القوانين فهو كافر؛ لأنه لم يرغب بهذا القانون عن شريعة الله إلا وهو يعتقد أنه خير للعباد والبلاد من شريعة الله، وعندما نقول بأنه كافر فمعنى ذلك أن هذا الفعل يوصل إلى الكفر.

ولكن قد يكون الواضع له معذوراً، مثل أن يغرر به، كأن يقال إن هذا لا يخالف الإسلام، أو هذا من المصالح المرسلة، أو هذا مما رده الإسلام إلى الناس)[٢].

ويقول الأستاذ عبد القادر عودة رَحِمَهُ اللَّهُ في نفس القضية: (من المتفق عليه أن من يستحدث من المسلمين أحكاماً غير ما أنزل الله، ويترك الحكم بكل أو بعض ما أنزل، من غير تأويل يعتقد صحته فإنه يصدق عليهم ما وصفهم به الله تعالى من الكفر والظلم والفسق، كل بحسب حاله)[٣].

مناط كفر المحكومين بغير الشريعة:

هذا الذي سبق كان في حكم المشرع والحاكم بغير الشريعة، وأما المحكوم بذلك فمناط كفره رضاه وقبوله لغير الشريعة؛ لأن الراضي بالكفر كفاعله، وهم لم يحصل منهم تشريع وتبديل لأحكام الله، فبقي النظر في قبولهم لذلك التشريع ورضاهم به.

يقول الله تعالى في شأن بعض من أعلن أسلامه لكنهم يريدون التحاكم

---

(١) «تفسير المنار»، محمد رشيد رضا (٦/ ٤٠٤)

(٢) «القول المفيد على كتاب التوحيد»، الشيخ محمد بن عثيمين (٢/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩).

(٣) «التشريع الجنائي الإسلامي»، عبد القادر عودة (٢/ ٧٠٩).

إلى غير الشريعة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾﴾ الآيات [النساء: ٦٠، ٦١].

والآيات نص على أن من رضي بغير حكم الله فهو كافر، وإن زعم أنه مسلم؛ لأنه لا يمكن أن يكون مسلماً ملتزماً بشريعة الله من يختار ويؤثر التحاكم إلى غيرها من سبل الطاغوت الذي هو كل معبود غير الله، سواء في التقرب والنسك أو في الطاعة في التشريع، فكلها شرك بالله تعالى.

وعلى هذا؛ فمن آثر التحاكم إلى غير الشريعة على التحاكم إلى الشريعة مع إمكان أن يتحاكم إلى شرع فلا يكون إلا راغباً بغير الشريعة كافراً بذلك. كما ذكر الإمام ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: أن جنكيز خان كان قد وضع للتتار كتاباً يتحاكمون إليه، ويحكمون به، وأنه شيء اقترحه من عند نفسه، وتبعوه عليه، وكان قد غلب بلاد المسلمين.

قال ابن كثير: (فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء، وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسا[١] وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين)[٢].

ولا يلزم من هذا أن كل من تحاكم إلى المحاكم التي تحكم بالقوانين الوضعية لا بد أن يكون كافراً، بل قد يضطر المسلم لتخليص حقوقه ونحو ذلك إلى التحاكم إليها، مع عدم رضاه عنها، فلا يكون كافراً بل يكون حكمه حكم المضطر.

وإذا تبيَّن أن مناط كفر المحكومين بغير الشريعة أن يقبلوا ذلك ويرضوا به، فمتى يتحقق ذلك في المعيَّن بالنسبة لأحكام الظاهر، بحيث يحكم عليه بأنه قد قبل غير الشريعة، ورضي به، وقدمه على حكم الشريعة؟.

---

(١) اسم كتاب جنكيز خان الذي وضعه ليكون قانوناً وتبعه أولاده على الحكم به.

(٢) «البداية والنهاية»، لابن كثير (١٣/ ١١٩).

وللإجابة على ذاك لا بد من التأكيد على ثلاثة أمور:

الأول: إن الأصل فيمن أظهر الإسلام أن نحكم له به، وألا نزيل عنه ذلك الوصف بمجرد الشك والظن والاحتمال، حتى يظهر ما يناقض الحكم بكفره؛ لأن التظاهر بالإسلام من حيث الأصل قاطع في الدلالة على الحكم للمعين بالإسلام، فلا يزيله إلا اليقين المبني على بينة ظاهرة قاطعة في الدلالة على الكفر، أو عدم اعتبار الإقرار.

وعليه؛ فلا اعتبار لقول من يشترط التبيُّن لإثبات وصف الإسلام، وعدم الاكتفاء بالإقرار أو التظاهر ببعض خصائص الإسلام في ذلك سواء قيل مع ذلك بالتوقف عن وصف الكفر أيضاً، أو قيل إن الأصل في الناس هو الكفر.

الثاني: إن عدم الإنكار الظاهر باليد واللسان لا يعني مشايعة الذين يحكمون بالقوانين الوضعية، ويبدلون شرع الله، وذلك أنه ليس كل أحد يستطيع الإنكار في الظاهر، فبعض المسلمين مع عدم رضاهم عن القوانين الوضعية وعمن يحكمون بها لا يمكنهم أن ينكروا ذلك إلا بأن يكرهوه بقلوبهم، وهم لا يكلفون أكثر من وسعهم؛ لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»[1].

ففي هذا الحديث إيجاب الإنكار للمنكر بحسب القدرة، حتى يكون الإنكار بالقلب الذي ينتفي الإيمان بانتفائه. وحقيقته كره القلب للمنكر، الذي يقتضي اجتنابه في الظاهر، ما لم يكن ثمة إكراه معتبر يبيح التظاهر بما ليس في القلب. وفي هذا يقول الرسول ﷺ: «**إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع**»[2].

ولهذا؛ كان إنكار القلب الذي يقتضي عدم الرضى والمتابعة على الكفر

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان (٤٩)، والترمذي، كتاب الفتن (٢١٧٣)، وأبو داود (١١٤٠) و(٤٣٤٠)، والنسائي، كتاب الملاحم (٥٠٠٨)، وابن ماجه في الفتن (٤٠١٣).

(٢) رواه مسلم، كتاب الإمارة (١٨٥٤)، والترمذي، كتاب الفتن (٢٢٦٦)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة (٤٧٦٠).

والمعصية جهاداً كما سماه الرسول ﷺ حيث يقول: «**ما من نبيّ بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسُنَّته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل**»[1].

والخلاصة: أن المتابعة المكفرة للذين يحكمون بالقوانين الوضعية لا تكون بمجرد عدم الإنكار عليهم في الظاهر، مع أن عدم الإنكار مع القدرة دليل على ضعف الإيمان، وإنما ينتفي الإيمان ويثبت وصف الكفر مع المشايعة لهم على نفس التشريع من دون الله، الذي هو مناط كفر المشرعين.

الثالث: إن المتابعة للمشرعين من دون الله بالعمل الظاهر لا تكون كفراً مطلقاً. بل قد تكون متابعة لهم على المعصية، مع تحقق الإيمان وعدم انتفائه بالكلية، كمن زنى أو شرب الخمر أو نحو ذلك في بلاد تكون تلك المعاصي مباحة في قوانينها. ما لم يوافقهم على نفس التشريع المخالف للشريعة. وعلى هذا يدل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [الأنعام: ١٢١]. فليس كل من أكل الميتة وما لم يذكر اسم الله عليه يكون مشركاً. لكن من فعل ذلك طاعة وقبولاً لتشريع غيره كفر. فيكفر بمجرد قبوله لذلك، ولو لم يأكل من الميتة.

يقول الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معنى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾: (أي: حيث عدلتم عن أمر الله لكم وشرعه إلى قول غيره، فقدمتم عليه غيره، فهذا هو الشرك)[2].

ويقول الشيخ الشنقيطي في معنى الآية: (... ولما أوحى الشيطان إلى كفار مكة أن يسألوا نبيِّنا ﷺ عن الشاة تصبح ميتة من قتلها، فقال: «**الله قتلها**» فأوحى إليهم أن يقولوا له: ما ذبحتموه بأيديكم حلال، وما ذبحه الله بيده

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان (٥٠)

(٢) «تفسير ابن كثير» (٢/ ١٧٢).

الكريمة حرام، فأنتم إذن أحسن من الله، أنزل الله: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾... وهو قسم من الله أقسم به جلَّ وعلا في هذه الآية الكريمة على أن من أطاع الشيطان في تشريعه تحليل الميتة أنه مشرك، وهو شرك أكبر مخرج عن الملة الإسلامية بإجماع المسلمين)[1].

ومثل ذلك أيضاً: ما ورد من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه في معنى قول الله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ...﴾ الآية [التوبة: ٣١]. قال عدي رضي الله عنه: (سمعت الرسول ﷺ يقرؤها فقلت: إنهم لم يعبدوهم. فقال: «**بلى، إنهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام فاتبعوهم**». فذلك عبادتهم إياهم)[2].

وفي رواية الترمذي: «**أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه**»[3].

ومعنى الآية: أن أهل الكتاب قد أشركوا بالله حين قبلوا التشريع من أحبارهم ورهبانهم؛ لأن ذلك من خصائص الرب، ومن ادعاها ادَّعى بعض صفات الربوبية، ولهذا سمى الشياطين شركاء، لما أطاعهم المشركون في قتل أولادهم، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٧].

لكن الطاعة في التشريع واستحلال المحرمات غير الطاعة في مجرد المعصية. ومناط الكفر هو مشايعة الشركاء المشرعين من دون الله، بقبول التشريع منهم وتحليلهم للمحرمات، فإن حصل اتباع وطاعة لهم على الفعل بمجرد المعصية دون الرضى بتشريعهم وقبوله لم يكن ذلك شركا مخرجاً من الملة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في شرح آية التوبة وحديث عدي

---

(١) «تمام النعمة بالدين الكامل»، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ص١٩).

(٢) انظر: «الدر المنثور في التفسير بالمأثور»، للسيوطي (٢/ ٢٣٠).

(٣) رواه الترمذي، كتاب التفسير (٣٠٩٤)، وحسَّنه الألباني في «غاية المرام» رقم (٦).

السابق: (وهؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم وتحريم ما أحل يكونون على وجهين:

أحدهما: أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله، فيتبعونهم على التبديل، فيعتقدون تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله، اتباعاً لرؤسائهم، مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسول، فهذا كفر. وقد جعله الله ورسوله شركاً، وإن لم يكونوا يصلون لهم ويسجدون لهم. فكان من اتبع غيره في خلاف الدين، مع علمه أنه خلاف الدين واعتقد ما قاله ذلك، دون ما قاله الله ورسوله مشركاً مثل هؤلاء.

الثاني: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام ثابتاً[1]. لكنهم أطاعوهم في معصية الله، كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها معاص، فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب)[2].

ومما تقدم يتبيَّن الفرق بين الحاكم والمشرع بغير الشريعة وبين المحكوم بذلك، وأنه يشترط في تكفير المحكوم بغير الشريعة رضاه وقبوله الذي لا يتحقق بمجرد السكوت عن الإنكار وعدم الاعتراض، بل لا بد من دلالة قاطعة من قول أو فعل ظاهر، ليس مجرد معصية؛ بخلاف المشرع والحاكم بغير الشريعة المضاهي للشريعة بأحكام القوانين الجاهلية، فإنه يكفي في تكفيره مجرد فعله ذلك، دون شرط التكذيب والاستحلال، لكن ينظر في قيام الحجة عليه، لإمكان أن يكون فعله من جهة ظنه عدم التعارض بين ما فعله وبين حقيقة الالتزام بالشريعة المفترض أن يعلمها.

---

(١) هكذا. ومراد شيخ الإسلام هنا أن يكون اعتقادهم صحيحاً، لكن أطاعوهم بمجرد الفعل، كغيرهم من العصاة. وعلى هذا تكون صحة العبارة: (أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحرام وتحليل الحلال ثابتاً...). وانظر: «فتح المجيد»، تحقيق: الفريان (١/ ٢١٣).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٧/ ٧٠).

الفصل الثالث

شرك دون شرك، وكفر دون كفر

وردت نصوص كثيرة بإطلاق وصف الكفر أو الشرك أو نفي وصف الإيمان عمن ارتكب بعض الكبائر.

من ذلك قول الرسول ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن**»(١).

ومنها: ما رواه أبو هريرة: أن النبي ﷺ قال: «**إذا زنى الرجل خرج منه الإيمان وكان عليه كالظلة، فإذا أقلع رجع إليه الإيمان**»(٢).

ومنها: قول الرسول ﷺ: «**سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر**»(٣).

وقوله ﷺ: «**ليس من رجل يدعى إلى غير أبيه وهو يعلمه إلا كفر**»(٤).

وقوله ﷺ: «**من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك**»(٥).

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المظالم، والأشربة، والحدود، والمحاربين، ومسلم، كتاب الإيمان (٥٧)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة (٤٦٨٩).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب السُّنَّة (٤٦٩٠)، والترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٢٧)، والحاكم (١/ ٢٢)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الأدب (٦٠٤٤)، ومسلم، كتاب الإيمان (٦٤)، والترمذي، كتاب البر والصلة (١٩٨٤)، والنسائي، كتاب تحريم الدماء (٤١٠٥).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الفرائض (٦٧٦٦، ٦٧٦٨)، ومسلم، كتاب الإيمان (٦٣)، وأبو داود، كتاب الأدب (٥١١٣).

(٥) أخرجه الترمذي، كتاب الأيمان والنذور (١٥٣٥) وحسَّنه، أبو داود (٣٢٥١)، وأحمد (٢/ ٣٤ ـ ٧٦)، والحاكم (١/ ١٨)، وصحَّحه على شرطهما ووافقه الذهبي.

وقوله ﷺ: «**إن الرقى والتمائم والتولة شرك**»[1] ونحو ذلك من النصوص.

وقد اختلف في معنى هذه النصوص وأمثالها، بناء على الاختلاف في حقيقة الإيمان والكفر، فذهب كل من المرجئة والخوارج إلى أن الإيمان مرتبة واحدة لا يقبل الزيادة والنقصان، فكذلك الكفر يكون مرتبة واحدة تبعاً لذلك.

وأصل منهج المرجئة والخوارج على ما بين مذهبيهما من اختلاف وتضاد أن الإيمان إذا كان حقيقة واحدة فإن الحقيقة تنتفي بالكلية إذا انتفى بعضها، وتصبح حقيقة أخرى، كالعدد عشرة مثلاً، إذا نقص منه واحد أصبح تسعة، فاختلفت حقيقة العدد بتخلف بعضه.

وأساس شبهتهم أنهم لم يفرقوا بين ما هو شرط في أصل الإيمان؛ كالإيمان بالرسول ﷺ وتصديقه واتباعه، مع توحيد الله تعالى، فإنه لا يكفي أحد هذين الأصلين عن الآخر. وبين ما لا يكون شرطاً في أصل الإيمان فلا يقتضي تخلفه عدم وجوده بالكلية؛ كالمرتكب لبعض الكبائر فإن إيمانه ينقص، لكنه لا يذهب بالكلية إلا بالكفر.

ومما يمثل به علماء أهل السُّنَّة هنا الشجرة حين يقطع بعض أغصانها، فإنها شجرة مع ذلك النقص، وقد ضربها الله مثلاً لكلمة التوحيد في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا...﴾ الآية [إبراهيم: ٢٤، ٢٥].

ومع اتفاق كل من المرجئة والخوارج في أصل الشبهة والمنهج، إلا أنهم نتيجة لقول لكل منهم في حقيقة الإيمان قد أصبحوا طرفي نقيض في معاني النصوص السابقة وأمثالها.

فأما المرجئة فألغت دلالتها الشرعية بالكلية، وأما الخوارج فاعتمدتها في التكفير بالكبيرة، وهذا تفصيل أقوالهم في ذلك.

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٨٨٣)، وابن ماجه (٣٥٣٠)، والحاكم (٤/ ٤١٧ ـ ٤١٨)، وصحَّحه على شرطهما ووافقه الذهبي.

منهج المرجئة:

ألغى المرجئة الدلالة الشرعية لهذه النصوص، وأبقوها على دلالتها اللغوية. فقالوا المراد بالكفر في النصوص كفر مجازي لا كفر حقيقي؛ لأنه لا يكون الكفر حقيقيّاً عندهم إلا إذا ذهب معه الإيمان بالكلية.

وأما الأحاديث التي فيها نفي الإيمان عمن ارتكب بعض الكبائر فقالوا: إن المراد بها النهي والزجر، لا الإخبار عن انتفاء الإيمان، أو إن المراد بها مجرد الوعيد الذي لا يتضمن نفي الإيمان حقيقة، وبهذا تنتفي دلالتها بالكلية؛ لأن النهي لا يتضمن الدلالة على أن من ارتكب تلك الكبائر لا يكون مؤمناً، بل يكون المعنى على قولهم: إن من شأن المؤمن أن لا يرتكب الكبائر، لكن من ارتكبها لا يكون بذلك قد نقص إيمانه.

والعجيب مع هذا أن يقال: إن الخلاف بين أهل السُّنَّة وبين المرجئة في هذه المسألة خلاف صوري لا حقيقي.

وممن مال إلى هذا شارح العقيدة الطحاوية ابن أبي العز رحمه الله إذ يقول: (إن أهل السُّنَّة[1] اختلفوا خلافاً لفظيّاً لا يترتب عليه فساد، وهو: أنه هل يكون الكفر على مراتب، كفراً دون كفر؟ كما اختلفوا: هل يكون الإيمان على مراتب إيماناً دون إيمان؟ وهذا الاختلاف نشأ من اختلافهم في مسمى الإيمان، هل هو قول وعمل يزيد وينقص أم لا؟ بعد اتفاقهم على أن من سماه الله تعالى ورسوله كافراً نسميه كافراً، إذ من الممتنع أن يسمي الله سبحانه الحاكم بغير ما أنزل الله كافراً، ويسمي رسوله من تقدم ذكره كافراً ولا نطلق عليهما اسم الكفر. ولكن من قال: إن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص قال: هو كفر عملي لا اعتقادي، والكفر عنده مراتب كفر دون كفر؛ كالإيمان عنده. ومن قال: إن الإيمان هو التصديق، ولا يدخل العمل في مسمى الإيمان، والكفر هو الجحود، ولا يزيدان ولا ينقصان قال: هو كفر مجازي غير حقيقي، وإن الكفر الحقيقي هو الذي ينقل عن الملة.

---

(١) يقصد المحدثين الأحناف.

وكذلك يقول في تسمية بعض الأعمال بالإيمان، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي: صلاتكم إلى بيت المقدس، إنها سميت إيماناً مجازاً، لتوقف صحتها على الإيمان، أو دلالتها على الإيمان. . .)[١].

والحقيقة: أن الخلاف هنا ليس لفظيّاً، بل هو حقيقي يترتب عليه الخلاف في زيادة الإيمان ونقصانه، وهل يمكن إطلاق وصف الإيمان على الفاسق أم يقال هو مسلم ولا يقال هو مؤمن، وهل يمكن الاستثناء في الإيمان أم لا، بل إنه يلزم من لا يقول بأن العمل من الإيمان من مرجئة الفقهاء أن يلتزموا بما التزم به مرجئة المتكلمين من أن تارك جنس العمل لا يكفر وهذا خلاف إجماع أهل السُّنَّة في هذه القضية.

وقد بنى الذين يقولون إن الخلاف بين عموم أهل السُّنَّة ومرجئة الفقهاء صوري قولهم على أمرين:

الأول: أن مرتكب الكبيرة لا يكفر عندهم جميعاً، بخلاف الخوارج والمعتزلة.

يقول شارح الطحاوية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (الاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة الباقين من أهل السُّنَّة اختلاف صوري، فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب، أو جزءاً من الإيمان، مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه نزاع لفظي)[٢].

والحقيقة: أن أهل السُّنَّة لا يقولون بأن مرتكب الكبيرة قد انتفى إيمانه بالكلية؛ لأنه لو كان كذلك لكان كافراً، لكنهم لا يثبتون له وصف الإيمان، وإن كان معه أصله، فليس مرتكب الكبيرة عندهم مؤمناً وإن كان معه إيمان. بل يقولون هو مسلم، ولا يقولون هو مؤمن، خاصة فيما ورد الدليل فيه بنفي

(١) «شرح الطحاوية»، لابن أبي العز، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (ص٢٩٨).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص٣٠٩).

الإيمان، كقول الرسول ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»، فمن قال: إن الزاني حين يزني يكون مؤمناً لا بد أن يعارض الحديث. فإن قال: وهل يكفر الزاني حين يزني؟ قيل: الإيمان المنفي هنا هو الإيمان الواجب لا مطلق الإيمان، وهذا مناط النزاع في القضية، فإما أن يلتزم بأن الزاني مؤمن بإطلاق، وإما أن يوافق الحديث في نفي الإيمان عنه، ثم يفصل في المقصود بالإيمان المنفي فيه، كما هو منهج أهل السُّنَّة في ذلك.

والقول بأن الزاني والسارق وشارب الخمر ليسوا مؤمنين وإن كانوا مسلمين هو مقتضى قول جمهور أهل السُّنَّة الذين يفرقون بين الإسلام والإيمان، وأما من يقول بالترادف بينهما من أهل السُّنَّة فقد يقولون هو مؤمن ناقص الإيمان، وقد يقولون مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، ولا يقولون هو مؤمن دون تقييد كما تقوله المرجئة.

وأما تأول الحديث على أن معناه النهي لا الإخبار فهو إخراج له عن حقيقة دلالته.

وإذا قبل منهم هذا التأويل في مثل هذا الحديث فكيف يتأولون مثل قول الرسول ﷺ: «**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**»[1]. ومثل حديث: «**والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن**»، قيل: من يا رسول الله؟ قال: «**الذي لا يأمن جاره بوائقه**»[2]، ونحو ذلك من النصوص الصريحة القاطعة في الدلالة على الخبر بنفي أن يكون من فعل ذلك مؤمناً. فالقول أيضاً بأن من لم يحب لأخيه ما يحب لنفسه مؤمن، أو أن من لم يأمن جاره بوائقه مؤمن معارضة للحديث ظاهره.

لكنهم تأولوا مثل هذه الأحاديث على أن المراد بها الوعيد لا نفي الإيمان حقيقة، وهذا تخريج لا تحتمله تلك النصوص وأمثالها. وعلى التسليم

---

(١) رواه البخاري، كتاب الإيمان (١٣)، ومسلم، كتاب الإيمان (٤٥)، والترمذي (٢٥١٧)، والنسائي (٥٠١٦).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الآداب (٦٠١٦)، ومسلم كتاب الإيمان (٤٦).

بأن المراد بها الوعيد فإن ذلك لا يعني نفي أن تكون دالة على نفي الإيمان الواجب، وأن من ارتكب تلك المعاصي فليس بمؤمن بنص الأحاديث.

وقد استشنع الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام مثل هذا التأويل فقال: (وأما القول الثاني المحمول على التغليظ فمن أفظع ما تأول على رسول الله ﷺ وأصحابه أن جعلوا الخبر عن الله وعن دينه وعيداً لا حقيقة له. وهذا يؤول إلى إبطال العقاب؛ لأنه إن أمكن ذلك في واحد منها كان ممكناً في العقوبات كلها)[١].

وبهذا يعلم أن من ذهب إلى نفي الدلالة الشرعية لهذه النصوص فإنه لا بد أن يتناقض وأن يقول ما يؤول إلى معارضتها وتحريفها.

* * *

وأما الأمر الثاني الذي يعتمد عليه من يقول بأن الخلاف في هذه المسألة صوري فهو: أن الجميع متفقون على أن العمل مطلوب، سواء سمي إيماناً أم لم يسم.

يقول شارح «الطحاوية»: (لا خلاف بين أهل السُّنَّة أن الله تعالى أراد من العباد القول والعمل، وأعني بالقول التصديق بالقلب والإقرار باللسان، وهذا الذي يعني به عند الإطلاق قولهم الإيمان قول وعمل، لكن هذا المطلوب من العباد هل يشمله اسم الإيمان؟ أم الإيمان أحدهما، وهو القول وحده، والعمل مغاير له، لا يشمله اسم الإيمان عند إفراده بالذكر، وإن أطلق عليهما كان مجازاً؟ هذا محل النزاع)[٢].

والجواب: أن الخلاف في هذه المسألة ليس في كون العمل مطلوباً أم لا، ولا هل يدخل مرتكب الكبيرة تحت الوعيد أم لا، فكلهم متفقون على ذلك، وإنما الخلاف في أن مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم لا، وما يترتب على ذلك من مسائل الأسماء.

---

(١) «كتاب الإيمان»، للقاسم بن سلام (ص٨٨)، ضمن مجموعة أربع رسائل، تحقيق وتخريج: الشيخ الألباني.

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية»، ابن أبي العز (ص٣١٠).

فإن قيل: لا خلاف في الأحكام الدنيوية، من إقامة الحدود على من يقام عليه الحد من مرتكبي الكبائر، وفي الأحكام الأخروية، من أن مرتكب الكبيرة من أهل الوعيد، قيل: نعم، وهذه مسائل الأحكام. وليست مناط النزاع.

وإنما الخلاف في مسائل الأسماء، وهو حقيقي فيها، فلا يصح إطلاق القول بأن الخلاف في هذه المسألة صوري بعد هذا. ثم لماذا تحمل النصوص التي فيها إطلاق الإيمان على العمل على المجاز، مع أنها إنما تحمل على الحقيقة، ولا مجال فيها للمجاز؟.

منهج الخوارج وأصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام:

وأما الخوارج قديماً وحديثاً فيرون أن المراد بالنصوص التي فيها إثبات وصف الكفر أو الشرك الحقيقة لا المجاز، وكذلك النصوص التي فيها نفي الإيمان، كما سبق ذكرها. لكن لما كان الإيمان عندهم مرتبة واحدة ـ كما عند المرجئة ـ فكذلك الكفر مرتبة واحدة، ومعنى ذلك أن المراد بنفي الإيمان هنا نفيه بالكلية، وأن المراد بالكفر والشرك الكفر والشرك المخرج من الملة.

يقول شكري مصطفى: (إن لفظة الكفر ما جاءت في الشريعة إلا لتدل على عكس الإيمان وانتفائه، وهي تعبر عن حكم عام يشتمل على عدة أنواع منه، لكل نوع منها اسم علم خاص به، كالفسق والظلم والخبث... فحينما يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَۚ﴾ [الحجرات: ٧]؛ فإن جميع الثلاثة كفر من حيث الكم العام مختلفين من حيث أسماء الأعلام ومداخل الكفر)[١]. وهذا عن كون الإيمان مرتبة واحدة عندهم وكذلك الكفر.

أما عن الكفر الأصغر فيقول شكري أيضاً في نفيه: (لم يحدث أن فرَّقت الشريعة بين الكفر العملي والكفر القلبي، ولا أن جاء نص واحد يدل أو يشير إلى أدنى إشارة إلى أن الذين كفروا بسلوكهم غير الذين كفروا بقلوبهم

---

(١) انظر: كتاب «الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو»، محمد سرور (ص١٦١).

واعتقادهم، بل كل النصوص تدل على أن عصيان الله عملاً والكفر به سلوكاً وواقعاً هو بمفرده سبب العذاب والخلود في النار والحرمان من الجنة ـ نعوذ بالله من ذلك ـ بل أكثر من ذلك.

أما شرط الاستحلال والجحود القلبي أو اللساني فشرط زائد متكلف، ما اشترطه عقل ولا كتاب ولا سُنَّة، ولا يجيزه التعامل الواقعي الملموس بين الناس.

فإن العقل والواقع والشرع كل هؤلاء لا يفرق من حيث النتيجة الحقيقية بين من جحد حقّاً لأحد من الناس بلسانه، وبين من أمر به ثم اشتركا جميعاً في منعه وجحده بالسلوك والجارحة. بل لعل المقر بلسانه الجاحد بسلوكه أكبر جرماً عند الناس وأغيظ لهم من الآخر).

ثم يقول: (وقد جاءت النصوص متواترة يصدق بعضها بعضاً قرآناً وسنة على أن سبب كفر الكافرين ودخولهم النار... وحرمانهم من الجنة هو ما كانوا يعملون، وما كانوا يكسبون، وما كانوا يقترفونه وما كانوا يجترحونه عامة ومفصلة وفي مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]. وقوله ﷺ: **«لا يدخل الجنة نمام. لا يدخل الجنة قتات»**[١]، **«من ادعى لغير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام**[٢] **ـ أي: عبد أبق من مواليه ـ فقد كفر حتى يرجع إليهم»**)[٣].

«اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة على الميت»[٤]، **«سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»**[٥]. **«لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن»**[٦]، **«لا ترجعوا بعدي**

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأدب (٦٠٥٦)، ومسلم، كتاب الإيمان (١٠٥)، وأبو داود، كتاب الأدب (٤٧٧١)، والترمذي، كتاب البر والصلة (٢٠٢٧).

(٢) سبق تخريجه قريباً.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان (٦٨).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان (٦٧).

(٥) سبق تخريجه قريباً.

(٦) سبق تخريجه قريباً.

كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[1]، «**والله لا يؤمن، والله لا يؤمن الذي لا يأمن جاره بوائقه»**[2]، «**ليس منّا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية»**[3]، «**ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف الكاذب»**[4])[5].

وهذا منهج ظاهر البطلان كالذي قبله، فإن من المعلوم أن الرسول ﷺ لم يكن يكفر الزاني ولا السارق ولا شارب الخمر، مع قوله فيهم أنهم غير مؤمنين، فدل ذلك أنهم لا يكفرون بذلك، وأن الإيمان المنفي عنهم إيمان خاص لا مطلق الإيمان. ولهذا شرعت الحدود في هذه القضية وأمثالها، والحد لا يطبق إلا على مسلم.

ويدل لذلك أيضاً حديث أبي ذر وفيه: أن رسول الله ﷺ قال له: «**ما من عبد قال لا إلٰه إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة**»، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «**وإن زنى وإن سرق**»، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «**وإن زنى وإن سرق**» ثلاثاً، ثم قال في الرابعة: «**على رغم أنف أبي ذر**»[6].

ومثله حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه وفيه قول الرسول ﷺ لأصحابه: «**بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له. ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله. إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه**»[7].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الفتن (٧٠٧٦)، ومسلم، كتاب الإيمان (٦٦)، وأبو داود (٤٦٨٦)، والترمذي (٢١٩٤)، وابن ماجه (٣٩٤٣).

(٢) سبق تخريجه قريباً.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام (٧٢١٢)، ومسلم، كتاب الإيمان (١٠٣)، والترمذي، كتاب الجنائز (٩٩٩)، والنسائي، كتاب الجنائز (١٨٦٠).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الحرث والمزارعة (٢٣٥٣)، ومسلم، كتاب الإيمان (١٠٨)، وأبو داود، كتاب البيوع (٣٤٧٤)، والنسائي (٤٤٦٢).

(٥) «الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو»، محمد سرور (ص١٦٧ ـ ١٦٨).

(٦) أخرجه البخاري، كتاب اللباس (٥٨٢٧)، ومسلم، كتاب الإيمان (٩٤)، وأحمد (٥/١٦٦).

(٧) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان (١٨)، وكتاب، التفسير (٤٨٩٤).

ومن هذين الحديثين يتبين أن من أخبر الرسول ﷺ أنه غير مؤمن وهو الزاني والسارق أخبر أيضاً أنه يدخل الجنة إذا كان موحداً، وأن من أصاب من ذلك شيئاً فهو في مشيئة الله تعالى، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه، ولا يكون ذلك إلا للمسلم.

منهج أهل السُّنَّة:

من المعلوم أن للدِّين ثلاث مراتب، هي: الإسلام والإيمان والإحسان، كما في حديث جبريل المشهور.

وعليه؛ فمن كان محسناً فلا بد أن يكون مسلماً مؤمناً، ومن كان مؤمناً فلا بد أن يكون مسلماً، لكن من كان مسلماً لا يلزم أن يكون مؤمناً، ولا محسناً من باب أولى.

لكن الإحسان كما هو وصف زائد عن الإسلام والإيمان فإنه يشمل الإسلام والإيمان، وهما من هذه الجهة إحسان. والإيمان كما هو وصف خاص أيضاً زائد عن الإسلام فإنه أيضاً يشمل الإسلام، وهو من هذه الجهة أيضاً إيمان.

ويترتب على ما سبق القول بأن للإيمان من حيث العموم مرتبتين:

الأولى: وهي الإسلام الذي هو أصل الدين، وهو الإيمان المجمل.

والثانية: وهي الإيمان الواجب.

ونفي المرتبة الأولى يتضمن نفي المرتبة الثانية، ولكن نفي المرتبة الثانية لا يتضمن نفي المرتبة الأولى.

ويترتب أيضاً على ما سبق أن الكفر أيضاً مرتبتان هما: الكفر المخرج من الملة، المقابل للإيمان المجمل. والكفر الذي لا يخرج من الملة ويقابل الإيمان الواجب الذي هو زائد عن مرتبة الإيمان المجمل.

إذا تبين هذا فإنه لا يلزم من إطلاق وصف الكفر أن يراد به الكفر المخرج من الملة، بل قد يراد به الكفر الأصغر. كما أنه لا يلزم من نفي الإيمان نفيه بالكلية، بل قد يكون المراد نفي الإيمان الواجب، مع بقاء وصف الإسلام.

وعليه؛ فلا يقال للزاني حين يزني، ولا للسارق حين يسرق، ولا لشارب الخمر حين يشربها، إنهم مؤمنون لنفي ذلك بصريح الحديث، لكن لا يقال إنهم بمجرد فعلهم ذلك قد خرجوا من الملة؛ لأن الإيمان منفي عنهم ليس الإيمان مطلقاً، وإنما هو الإيمان الواجب الذي هو كمال الإيمان. ولا يقال أيضاً لكل من حلف بغير الله أو قال لمسلم إنه كافر أو سابه أو قاتله إنه يكفر بكل ذلك الكفر المخرج من الملة؛ لأن الكفر المراد في هذه النصوص وأمثالها هو ما يقابل وصف الإيمان الواجب الذي لا ينتفي وصف الإسلام بمجرد انتفائه.

وبهذا نأخذ الأدلة الشرعية على ظاهرها دون تعسف، ولا تأول لها على غير معانيها. ودون غلو وإفراط وإنزالها غير منازلها بدعوى المجاز فيها. فنثبت أن الإيمان المنفي في مثل هذه النصوص إيمان حقيقي، وأن الكفر أيضاً كفر حقيقي، لكنه هنا ليس كل الإيمان ولا الكفر الأكبر.

وكل قول غير هذا القول فلا بد فيه من التناقض والاضطراب ومخالفة صريح الأدلة، ولا يمكن فهم النصوص في هذا الباب إلا على هذا الوجه.

وهذا الذي تلخص هنا هو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها، لا يختلفون في ذلك. لأنهم قد اتفقوا قبل على مسمى الإيمان وأنه يزيد وينقص. وقد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه: (كان يدعو غلمانه غلاماً غلاماً فيقول: ألا أزوجك؟ ما من عبد يزني إلا نزع الله منه نور الإيمان)[1].

وسأله عكرمة رضي الله عنه، كيف ينزع منه الإيمان؟ قال: (هكذا ـ وشبك بين أصابعه ثم أخرجها ـ فإن تاب عاد إليه هكذا ـ وشبك بين أصابعه)[2].

وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: (ما الإيمان إلا كقميص أحدكم يخلعه مرة ويلبسه أخرى، والله ما أمن عبد على إيمانه إلا سلبه فوجد فقده)[3].

---

(١) انظر: «فتح الباري» (١٢/ ٥٩).

(٢) رواه البخاري، كتاب الحدود (٦٨٠٨).

(٣) «كتاب السُّنَّة»، لعبد الله ابن الإمام أحمد رحمهم الله (١/ ٣٤٤).

وكان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ينكر على من شهد لنفسه بالإيمان. ويقول: (ولكنا نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله)[1].

وقال عنده رجل: أنا مؤمن. فقال له ابن مسعود رضي الله عنه: (أفأنت من أهل الجنة؟ فقال: أرجو. فقال ابن مسعود: أفلا وكلت الأولى كما وكلت الأخرى)[2].

وأخذ عنه ذلك إبراهيم النخعي رحمه الله فكان يقول: (إذا قيل لك: أمؤمن أنت؟ فقل: آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله)[3].

ولهذا؛ لما سئل بعض السلف عن حديث: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**» ما معناه؟ دوَّر دائرة واسعة وقال: هذا الإيمان، ودوَّر دائرة صغيرة في وسط الكبيرة وهي الإسلام، فإذا زنى أو سرق خرج من الإيمان إلى الإسلام ولا يخرجه من الإسلام إلا الكفر بالله[4]. وكان الحسن ومحمد بن سيرين رحمهما الله يقولان: مسلم ويهابان: مؤمن[5]، ولهذا كان حماد بن زيد يفرق بين الإسلام والإيمان فيجعل الإسلام عامّاً والإيمان خاصّاً[6].

وسئل الإمام أحمد رحمه الله عن المصر على الكبائر يبطلها بجهده، إلا أنه لم يترك الصلاة والزكاة والصيام. هل يكون مصراً إن كانت هذه حاله؟ قال: (هو مصر، مثل قوله: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»، يخرج من الإيمان ويقع في الإسلام. ومن نحو قوله: «**لا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن**»، ومن نحو قول ابن عباس في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، فقيل له: ما هذا الكفر؟ فقال: كفر لا ينقل عن الملة، مثل الإيمان بعضه دون بعض،

---

(١) «كتاب السُّنَّة»، لعبد الله ابن الإمام أحمد رحمهم الله (١/ ٣٢٢).

(٢) «كتاب الإيمان»، لأبي القاسم بن سلام، ضمن مجموعة رسائل أربع (ص٦٧).

(٣) المرجع السابق (ص٦٨).

(٤) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ٣١٩).

(٥) المرجع السابق والجزء والصفحة.

(٦) المرجع السابق (٧/ ٣١٩ ـ ٣٢٠).

وكذلك الكفر حتى يجيء من ذلك أمر لا يختلف فيه)[1].

وقد تتابع على هذا أئمة أهل السُّنَّة، مقتدين في ذلك بما ثبت في ذلك عن الصحابة ومن بعدهم، كلهم يقرر هذه القاعدة، وهي أن نفي الإيمان لا يلزم منه نفيه بالكلية، وأن إثبات وصف الكفر لا يلزم منه أنه الكفر المخرج من الملة.

يقول الإمام ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: (والصواب من القول في ذلك عندنا في معنى قول النبي ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»، قول من قال: يزول الاسم الذي هو معنى المدح إلى الاسم الذي هو بمعنى الذم، فيقال له: فاسق، فاجر، زان، سارق، وذلك أن الاختلاف بين جميع علماء الأمة أن ذلك من أسمائه، ما لم يظهر منه خشوع التوبة فيما ركب من المعصية.. فإن قال لنا قائل: أفيزيل عنه إسم الإيمان بركوبه ذلك؟ قيل له: يزيله عنه بالإطلاق ويثبته له بالصلة والتقييد.

فإن قال: وكيف يزيله عنه بالإطلاق ويثبته له بالصلة والتقييد؟ قيل: يقول: مؤمن بالله ورسوله مصدق قولاً بما جاء به محمد ﷺ. ولا يقال مطلقاً هو مؤمن)[2].

ويقول الإمام ابن الصلاح رَحِمَهُ اللَّهُ: (إن الإسلام والإيمان يجتمعان ويفترقان وإن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً، فهذا والحمد لله الهادي تحقيق واف بالتوفيق بين متفرقات نصوص الكتاب والسُّنَّة الواردة في الإيمان والإسلام التي طالما غلط فيها الخائضون.. وما حققناه من ذلك موافق لمذاهب جماهير العلماء من أهل الحديث وغيرهم)[3].

ويقول الإمام الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ: (إن المسلم قد يكون مؤمناً في بعض الأحوال ولا يكون مؤمناً في بعضها، والمؤمن مسلم في جميع الأحوال. فكل

---

(١) المرجع السابق (٧/ ٣٢٩).

(٢) «تهذيب الآثار»، لابن جرير الطبري (٢/ ١٧٦).

(٣) «صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط»، لابن الصلاح (ص١٣٣).

مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً. وإذا حملت الأمر على هذا استقام لك تأويل الآيات، واعتدل القول فيها، ولم يختلف شيء منها)[1].

ضابط الشرك والكفر الأصغر:

الشرك والكفر الأكبر المخرج من الملة هو ما ناقض أصل الدين الذي هو توحيد الله والالتزام بالشريعة إجمالاً.

أما الشرك والكفر الأصغر وتخلف الإيمان الواجب فيكون بما دون ذلك، بحيث لا ينقض أصل الدين، ولا يكون أيضاً من اللمم المعفو عنه كما قال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾﴾ [النساء: ٣١].

فكل ما ثبت بنص أنه شرك، لكن دلت الدلائل على أنه ليس شركاً مخرجاً من الملة فهو شرك أصغر، وكل ما ثبت بنص أنه كفر، لكن دلت الدلائل على أنه ليس كفراً مخرجاً من الملة فهو كفر دون كفر، وكذا ما ورد فيه الوعيد بنحو ليس منّا، أو تبرأ منه الرسول ﷺ، أو نفى عنه وصف الإيمان، فكل ذلك من الكبائر.

ولهذا عمَّم الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ القول بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً فقال: (من أتى هذه الأربعة: الزنا والسرقة وشرب الخمر والنهبة التي يرفع الناس فيها أبصارهم إليه، أو مثلهن أو فوقهن فهو مسلم، ولا أسميه مؤمناً، ومن أتى دون الكبائر نسميه مؤمناً ناقص الإيمان)[2].

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي تعليقاً على كلام الإمام أحمد السابق: (صاحب هذا القول يقول: لما نفى عنه النبي ﷺ الإيمان نفيته عنه كما نفاه عنه الرسول ﷺ، والرسول لم ينفه إلا عن صاحب كبيرة، وإلا فالمؤمن الذي يفعل الصغيرة هي مكفرة بفعله للحسنات واجتنابه للكبائر، لكنه

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ٣٥٩).

(٢) المرجع السابق (٧/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣).

ناقص الإيمان عمن اجتنب الصغائر، فما أتى بالإيمان الواجب، ولكن خلطه بسيئات كفرت عنه بغيرها، ونقصت بذلك درجته عمن لم يأت بذلك)[1].

والكبيرة إما أن تتعلق بالشرك على نحو لا يناقض أصل التوحيد. وإما أن تتعلق بعدم الالتزام بالشريعة، ولكن على نحو لا يناقض أصل الالتزام بها، سواء كان ذلك من جهة المعصية أو من جهة البدعة؛ فإن من زنى أو سرق لم يلتزم بأمر الله له باجتناب ذلك، لكنه لم ينقض أصل التزامه بأمر الله بالكلية. وكذلك من علم الحق المخالف لبدعته فأصر عليه تغليباً لشبهته فإنه لا يقال: إنه استسلم لله بقبول خبره استسلاماً تاماً، لكنه مع ذلك لم يرده تكذيباً واستحلالاً، بل لشبهة عرضت له.

فأما الشرك فنحو الرياء، كما ورد بذلك النص عن رسول الله ﷺ وذلك بأن يكون أصل العمل لله، لكن دخل عليه الشرك في تزيينه للناس.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (وأما الشرك الأصغر فكيسير الرياء، والتصنع للخلق والحلف بغير الله كما ثبت عن النبي ﷺ: أنه قال: «**من حلف بغير الله فقد أشرك**»، وقول الرجل للرجل: (ما شاء الله وشئت) و(هذا من الله ومنك) و(أنا بالله وبك)، و(ما لي إلا الله وأنت) و(أنا متوكل على الله وعليك) و(ولولا أنت لم يكن كذا وكذا). وقد يكون هذا شركاً أكبر بحسب قائله ومقصده)[2].

وأما الكفر الأصغر فبنحو الحكم بغير الشريعة في قضية معينة لأجل الشهوة، وهذا هو تفسير ابن عباس رضي الله عنهما لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، أما رفض الشريعة بالكلية، وتحكيم القوانين الوضعية، فكفر أكبر لم يظن ابن عباس رضي الله عنهما ولم يخطر على باله أن من يدعي الإسلام يمكن أن يتعمده، ودلالة الآية على الكفر الأكبر ـ على الصحيح ـ هو المعنى المقصود بها أصلاً، وقول ابن عباس رضي الله عنهما لا يناقض ذلك ولا يمنع

---

(١) المرجع السابق والجزء والصفحة.

(٢) «مدارج السالكين»، لابن القيم (١/ ٣٤٤).

أن يكون الحاكم في قضية معينة بغير الشرع لأجل الشهوة كافراً كفراً أصغر.

والشرك الأصغر وإن كان من الكبائر، لكنها على مراتب، وبعضها أكبر من بعض، كما في الحديث: «**ألا أنبؤكم بأكبر الكبائر... الشرك بالله وعقوق الوالدين...**» الحديث[١]. وعليه؛ يفهم قول ابن مسعود رضي الله عنه: (لأن أحلف بالله كاذباً أحب إلي من أن أحلف بغيره صادقاً)[٢]؛ فمراده: أن الشرك بالحلف بغير الله وإن كان من الكبائر لكنه أكبر من الحلف الكاذب. وعلى هذا؛ يمكن أن يفهم قول الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله عن الشرك الأصغر إنه أكبر من الكبائر[٣]، وهو كقول الإمام ابن القيم رحمه الله عن الشرك الأصغر إن رتبته فوق رتبة الكبائر[٤]، ولا يلزم من قولهما إخراج الشرك الأصغر عن مسمى الكبائر، بل كأن المراد أكبر من جميعها.

ومما يبين ذلك: أن الشرك الأصغر لا يختص عن الكبائر بحكم يثبت له دونها فيما يتعلق بأحكام الوعيد، وأما القول بأن الشرك الأصغر لا يغفره الله، ولا يدخل تحت المشيئة ـ وإن دخل تحت الموازنة ـ فلا يصح، ولا دليل على تخصيصه بذلك؛ لأن المراد بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨] الشرك الأكبر، وهو كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ﴾ [المائدة: ٧٢]، وكقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]. والذين يقولون بالموازنة؛ كالإمامين ابن حزم وابن القيم رحمهما الله، لا يلتزمون تحديد شيء من الذنوب بأنها لا تغفر ولا تدخل تحت المشيئة، لا الشرك الأصغر ولا غيره من الكبائر، وإنما يعممون القول بأن من رجحت سيئاته بحسناته لا بد أن يعذب[٥].

* * *

(١) أخرجه البخاري، كتاب الشهادات (٢٦٥٤)، ومسلم، كتاب الإيمان (٨٧).

(٢) أخرجه عبد الرزاق (٨/ ٤٦٩)، والطبراني في الكبير (٨٩٠٢)، وقال المنذري والهيثمي: رواته رواة الصحيح.

(٣) «كتاب التوحيد»، ضمن مجموع مؤلفات الشيخ، القسم الأول (ص٢٨).

(٤) انظر: «إعلام الموقعين» (٤/ ٤٠٣).

(٥) انظر: «الفصل»، لابن حزم (٤/ ٤٧ ـ ٥٣)، و«طريق الهجرتين»، لابن القيم (ص٣٨٤ ـ ٣٨٧).

ثم إن هناك دلالات تفصيلية أن المراد بالنص الشرك أو الكفر الأصغر.

من ذلك صريح النص عليه ـ وهذه أقوى دلالة ـ ذلك كما في قول الرسول ﷺ: «**إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر**»، قالوا: يا رسول الله، وما الشرك الأصغر؟ قال: «**الرياء**»(١).

ومن ذلك دلالة نصوص أخرى ـ وهذا باب واسع ـ ومنه قول الرسول ﷺ: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»(٢)، وقوله ﷺ: «**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»(٣). مع قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الحجرات: ٩]؛ فالكفر المراد في الحديث ليس الكفر المخرج من الملة، وإلا لما أثبت الله لمن تقاتلوا وصف الإيمان الذي هو في الآية الإسلام الظاهر.

ومن ذلك قول الرسول ﷺ: «**من قال لأخيه: يا كافر فقد باء بها أحدهما**». وفي رواية: «**إذا كفَّر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما**»(٤).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معنى هذا الحديث: (فقد سماه أخاه حين القول، وقد أخبر أن أحدهما باء بها، فلو خرج عن الإسلام بالكلية لم يكن أخاه)(٥).

ومن ذلك أيضاً: عدم ترتب حد الردة على فاعله، وإن أقيم عليه حد العصاة، كما في الزاني والسارق مع نفي الإيمان عنهما.

ومن الدلالات على الشرك والكفر الأصغر أن يأتي منكراً غير معرف، فإن جاء معرفاً بأل دل على أن المقصود به الكفر المخرج من الملة، لا مطلق

---

(١) رواه أحمد (٥/ ٤٢٨ ـ ٤٢٩). قال ابن حجر: إسناده حسن، «بلوغ المرام» (ص١٨٧).

(٢) سبق تخريجهما قريباً.

(٣) سبق تخريجهما قريباً.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الأدب (٦١٠٣)، ومسلم، كتاب الإيمان (٦٠)، والترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٣٩)، وأبو داود كتاب السُّنَّة (٤٦٨٧).

(٥) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية) (٧/ ٣٥٥).

الكفر الذي يصدق على الكفر الأصغر كما يصدق على الكفر الأكبر.

ولهذا؛ فإن تارك الصلاة كافر كفراً أكبر لمجيء الحديث في حكم تاركها على التعريف، فقد قال الرسول ﷺ: «**بين الرجل وبين الكفر والشرك ترك الصلاة**»[1].

ويؤيد ذلك دلالة أخرى وهي أن الرسول ﷺ قال: «**العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر**»[2]. فإذا كان الحد الذي بين المسلمين والكفار هي الصلاة فإن تركها كفر أكبر.

ومن الدلالات أيضاً على الشرك والكفر الأصغر ما فهمه الصحابة من النص، فإنهم أعلم الأمة بمعاني نصوص الكتاب والسُّنَّة، ومن ذلك حديث: «**الطيرة شرك، وما منا إلا، ولكن الله يذهبه بالتوكل**»[3]؛ فإن آخر الحديث ـ على الصحيح ـ هو من قول ابن مسعود رضي الله عنه ـ وهذا مذكور عن جمع من المحدثين[4] ـ ومعناه: وما منّا إلا ويقع له شيء من التطير.

---

(١) أخرج مسلم، كتاب الإيمان (٨٢)، والترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٢٢)، وأبو داود، كتاب السُّنَّة (٤٦٧٨).

(٢) رواه الترمذي (٢٦٢٣)، والنسائي (٤٦٣).

(٣) رواه أحمد (١/٣٨٩)، وأبو داود (٣٩١٠)، والترمذي (١٦١٤)، وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (٣٥٣٨).

(٤) راجع أقوالهم في كتاب «المنهج السديد في تخريج أحاديث تيسير العزيز الحميد»، جاسم الدوسري (ص١٦٢).

الباب الثالث

تكفير المعين، شروطه وموانعه

وفيه ثلاثة فصول:

الأول: حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن.

الثاني: الضابط في قيام الحجة على المعيَّن.

الثالث: التقية والإكراه.

تمهيد

ليس كل من تلبس بشيء من مظاهر الكفر يكون كافراً ولا بد، بل لا بد من التفريق بين الحكم على الفعل بأنه كفر، وبين الحكم على الفاعل بأنه كافر، للاختلاف في متعلق كل من الأمرين.

فالحكم على الفعل الظاهر بأنه كفر متعلق ببيان الحكم الشرعي مطلقاً، وأما الفاعل فلا بد من النظر إلى قصده بما فعل، والتبيُّن عن حاله في ذلك، قبل الجزم بتكفيره.

وليس المراد بالقصد هنا مجرد القصد إلى الفعل، فإن هذا لا يتخلف عنه عمل أصلاً ـ خلا عمل المجنون والنائم ونحوهما ـ وهو في حقيقته الإرادة الجازمة لتحقيق الفعل، بحيث يكون الإنسان معها مخيراً أن يفعل الفعل أو ألا يفعله، وهذا القصد هو مناط التكليف.

وإنما المراد بالقصد هنا القصد بالفعل، الذي هو غاية الفاعل من فعله والباعث له عليه، والدافع له على تحقيقه ومراده منه.

ولهذا؛ كان القصد بالفعل هو حقيقة النية التي عليها الثواب والعقاب والمدح والذم، وهي المرادة في قول الرسول ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى**»[١]. فلم يقصد النبي ﷺ أن الأعمال لا تتحقق إلا

(١) رواه البخاري وهو أول حديث فيه. ومسلم، كتاب الإمارة (١٩٠٧)، وأبو داود، كتاب الصلاة (٢٢٠١)، والترمذي، كتاب فضائل الجهاد (١٦٤٧)، والنسائي، كتاب الطهارة (٧٥).

بالنيات والعزم على تحقيقها، وإنما أراد أن مراتب الأعمال تختلف وتتفاوت باختلاف نيات فاعليها. ولهذا جاء في نفس الحديث: «**وإنما لكل امرئ ما نوى**». وجاء التمثيل بالمهاجر لله ورسوله، وبالمهاجر لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها.

لكن لا يقال هنا: أن مقتضى اشتراط النية في الحكم على المعين بالكفر تعليق للحكم بالتكفير على أمر باطن، لا يمكن أن يعلم أو يطلع عليه. وذلك أن الظاهر والباطن متلازمان عند أهل السُّنَّة، لكن مع توفر شروط وانتفاء موانع، فلا يقولون بالتلازم مطلقاً، كما لا يقولون بعدم التلازم مطلقاً أيضاً؛ فالنية في أصلها أمر باطن، لكنه يمكن التحقق منها بتوفر شروط ظاهرة، إذا تحققت حكم على الباطن بحسبها.

وهنا يفترق الحكم بكفر المعين عن الحكم بإسلامه، فإن إسلام المعين يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر ثم يلزم بعد ذلك بلوازمه، وهو إسلام حكمي قد يكون المعين معه منافقاً في الباطن، وأما الكفر فليس حكماً على الظاهر فقط، وإنما هو حكم على الظاهر والباطن، بحيث لا يصح لنا أن نحكم على معين بالكفر مع احتمال أن يكون غير كافر في الباطن، وليس هذا من جهة أننا قد نخطئ في اجتهادنا في تكفير المعين، وإنما من جهة احتمال إمكان أن يكون مؤمناً في الباطن مع الحكم عليه بالكفر في الظاهر، كما تقوله طائفة من غلاة المرجئة، نتيجة لعدم تعلق الباطن بالظاهر عندهم، على ما سيأتي بيانه عند الكلام على قولهم في حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن.

ومعلوم أن ما ذكروه من ذلك لا يمكن تحققه، وأن الناس إنما ينقسمون إلى ثلاثة أقسام، ليس منها هذا القسم، فإما أن يكون الإنسان مؤمناً ظاهراً وباطناً، وإما أن يكون كافراً ظاهراً وباطناً، وإما أن يكون منافقاً، كافراً في الباطن مع إظهاره للإسلام، وأما افتراض وجود من يكون مؤمناً في الباطن مع كفره في الظاهر فمجرد تصوره يكفي في الحكم باستحالته.

ولهذا؛ فلا بد من شروط تستوفى قبل الحكم على المعين بالكفر لا بمجرد الفعل الظاهر.

وتتلخص تلك الشروط التي يحكم بالتلازم بين الظاهر والباطن معها، ويحكم معها على الباطن بالفعل الظاهر، ويحكم بأن النية في الباطن لا بد أن تكون موافقة للظاهر، فيحكم على الباطن بما تحقق من الكفر في الظاهر.
نقول يحصل كل ذلك مع تحقق أمرين:

الأول: قيام الحجة على المعين، بحيث لا يكون معذوراً بجهل ولا تأول.

الثاني: ألا يكون مكرهاً بحيث يكون معذوراً بالتقية.

لكن ما الضابط في قيام الحجة على المعين؟

وهل قيام الحجة شرط في كل ما يقع من المخالفة بالكفر في الظاهر؟.

وهل يلزم من مجرد بلوغ الحجة قيامها على المعين، أم أنه يعذر بعد ذلك بما قد يحصل له من شبهة؟.

وإذا كان معذوراً بالشبهة فما ضابط ذلك؟

ثم إذا كان اعتذاره في المخالفة لأجل الإكراه. فما ضابط الإعذار به؟.
كل هذا لا بد من تفصيله وبيانه لتتضح حقيقة الشروط التي لا بد من التحقق منها قبل الحكم على المعين بالكفر.

الفصل الأول

حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن

وقع الاختلاف في الحكم على الناس بحسب الاختلاف في حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن.

فهناك من يرى أن الحكم على الناس بالكفر إنما يكون على الباطن. وأن مجرد العمل الظاهر ليس دليلاً قاطعاً عليه.

وهناك من يرى أن الظاهر والباطن صورتان لحقيقة واحدة، وأنه يحكم على الباطن بمجرد العمل الظاهر مطلقاً.

وهذان قولان متضادان متناقضان، وبينهما منهج أهل السُّنَّة وهو أنه لا بد في الحكم على الناس بالكفر من اعتبار الظاهر والباطن معاً. وأن الظاهر والباطن متلازمان لكن ليس بإطلاق، بل مع توفر شروط وانتفاء موانع. ولا بد من تفصيل القول في هذه المناهج:

* * *

أولاً: من يقول بعدم التلازم بين الظاهر والباطن:

وهو منهج المرجئة. وأصل قولهم في حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن ناتج عن قولهم في حقيقة الإيمان. فقد قالوا إنه التصديق، وإن العمل الظاهر ليس لازماً لتحقيقه، بل يكون الإيمان كاملاً في الباطن دون أن يكون له لازم في الظاهر.

وتبع ذلك فيما يتعلق بحقيقة الكفر قولهم إنه التكذيب. والتكذيب أمر باطن، ومجرد العمل الظاهر ليس قاطعاً في الدلالة عليه. بل كما كان السبيل

إلى معرفة الإيمان الباطن هو الإقرار؛ فالسبيل إلى معرفة الكفر ليس إلا إعلانه وإظهاره باللسان، وأما مجرد العمل فلا يكفي في الدلالة عليه، فكما لم يجعلوا العمل الظاهر لازماً للإيمان، فكذلك الكفر ـ الذي هو عندهم حقيقة باطنة ـ ليس لازماً للعمل الظاهر لذاته.

ولكنه واجههم حين التزموا بهذا المنهج إشكال خلاصته: أنه قد ورد في الشرع وصف كثير من الأعمال الظاهرة بالكفر. فهل يحكمون على من فعلها بالكفر فينقضون مذهبهم في حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن. أم يلتزمون بمنهجهم ويلغون اعتبار هذه الأحكام الشرعية الصريحة؟.

لقد كانت النتيجة أنهم التزموا بمذهبهم فيما يتعلق بحقيقة الإيمان، وحقيقة التلازم بين الظاهر والباطن. وكان لهم فيما يتعلق بالأحكام الشرعية ووصف بعض الأعمال بالكفر تخريجان:

الأول: التفريق بين الحكم على الظاهر والحكم على الباطن، وأن الحكم على الظاهر بالكفر لا يلزم منه الحكم على الباطن بذلك. بل قد يحكم على الظاهر بالكفر لدلالة النصوص الشرعية على ذلك، مع احتمال تحقق الإيمان في الباطن، لتحقيق التصديق الذي هو الإيمان، فليس كل من حكم بكفره لا بد أن يكون في الحقيقة كافراً، بل قد يكون مؤمناً. وليس ذلك لإمكان الخطأ في اجتهاد من حكم بالكفر على الظاهر، ولكن لعدم التلازم بين الحكم على الظاهر والحكم على الباطن.

يقول أحدهم في تصوير ذلك الإشكال عليهم وموقفهم منه: (هاهنا إشكال يرد على الفقهاء والمتكلمين، وهو أن بعض أفعال الكفر قد توجد من المصدق؛ كالسجود للصنم والاستخفاف بالمصحف. فإن قلنا: إنه كافر ناقض قولنا: إن الإيمان هو التصديق، ومعلوم أنه بهذه الأفعال لم ينسلخ عن التصديق. فكيف يحكم عليه بالكفر؟ وإن قلنا: إنه مسلم فذلك خلاف الإجماع، وأجاب عنه الكستلي تبعاً للجرجاني أنه كافر قضاء ومسلم ديانة)[1].

(١) «فيض الباري شرح صحيح البخاري» للكشميري (١/ ٥٠).

وقال في شرح المواقف ردّاً على من ألزمهم أن من سجد لصنم وكان مصدقاً فإنه لا يكفر، بل يكون مؤمناً. قال: (قلنا: هو دليل عدم التصديق)؛ أي: سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق. ونحن نحكم بالظاهر، فلذلك حكمنا بعدم إيمانه، لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان. (حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلٰهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) وإن أجري عليه حكم الكفر في الظاهر)[1].

وليس مراده هنا حالة الإكراه التي قد يتلبس الإنسان فيها بعمل من أعمال الكفر في الظاهر وقلبه مطمئن بالإيمان. وإنما مراده أن نفس السجود للصنم لا يشترط منه انتفاء الإيمان من القلب. يبين ذلك قوله: (وإن أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر). والمكره لا يجرى عليه حكم الكفر في الظاهر.

وظاهر مناقضة هذا التخريج للقواطع الشرعية. وما يتضمنه من بطلان أصل قولهم في حقيقة الإيمان، والتي ترتب عليها القول في حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن.

ولما علم كبارهم اضطراب هذا التخريج وتناقضه ودلالته على فساد أصل قولهم في حقيقة الإيمان التزموا تخريجاً آخر وهو:

الثاني: أن من حكم الشرع بكفره فذلك دليل على انتفاء التصديق عنده، الذي هو حقيقة الإيمان عندهم.

وهذا التخريج الثاني مناقض لبداهة العقل، فمن المعلوم أنه ليس كل كافر لا بد أن يكون مكذباً للرسول ﷺ. بل قد يكون كافراً من جهة إعراضه عن الالتزام بالشريعة أو بغضه لها أو كراهيته للرسول ﷺ، مع تحقق التصديق عنده. بل كفر إبليس إنما كان لعدم الالتزام بالأمر لا لتكذيبه، فإذا قالوا: إن ما دل الشرع على أنه كفر في الظاهر فلا بد من انتفاء الإيمان الباطن معه، فلا بد أن يلتزموا أن عمل القلب داخل في حقيقة الإيمان. وإذا التزموا بذلك

---

(١) «شرح المواقف» الشريف الجرجاني (٣/ ٢٥٠ ـ ٢٥١).

لزمهم أن العمل الظاهر من الإيمان؛ لأنه لا يمكن أن يتحقق الإيمان الذي هو عمل القلب في الباطن دون أن يكون له لازم في الظاهر.

وإن التزموا أن الإيمان هو التصديق فقط، لزمهم أنه ليس كل ما دل الشرع على أنه كفر من جهة مناقضة الالتزام وعمل القلب يكون كفراً في الحقيقة.

والخلاصة: أنهم إذا جعلوا الاستسلام الباطن خبريّاً لا طلبيّاً لزمهم أن من كان كفره من جهة مناقضة الاستسلام الطلبي لا يكفر، بخلاف من كان كفره بمناقضة الاستسلام الخبري.

يقول في شرح المسايرة في بيان أن المراد بالاستسلام للطلب عندهم مجرد اعتقاد أنه حق لا الالتزام به: (متعلق الإيمان)؛ أي: ما يجب الإيمان به (ما جاء به محمد رسول الله ﷺ) عن الله ﷻ (فيجب التصديق بكل ما جاء به) عن الله تعالى (من اعتقادي)؛ أي: أمر المقصود منه اعتقاد (و) من (عملي)؛ أي: المقصود منه العمل[١]. (وأعني) بالتصديق الثاني (اعتقاد حقية العملي)؛ أي: اعتقاد أنه حق وصدق كما أخبر به ﷺ)[٢].

فالإسلام عندهم على الحقيقة إنما هو الاستسلام للخبر وهو التصديق، ولهذا كان المحققون من الأشاعرة وجمهور الماتريدية كما يقول شارح «الجوهرة» على أن مفهوميهما واحد[٣].

يقول سعد الدين التفتازاني في «شرح النسفية»: (الإيمان والإسلام واحد لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان وذلك حقيقة التصديق)[٤].

فالفرق عندهم بين الكافر الذي يعلم أن الدين حق، وأن محمد ﷺ

---

(١) انظر: كيف يكون المقصود من العملي العمل ثم لا يشترط فيه العمل!! بل يكفي فيه مجرد اعتقاد حقيته..

(٢) «المسامرة شرح المسايرة»، الكمال بن الهمام (ص٣١٥).

(٣) انظر: «شرح الجوهرة»، اللقاني (٣/ ٤٤).

(٤) «شرح العقائد النسفية»، سعد الدين التفتازاني (ص٤٥٠).

صادق وبين المؤمن هو أن الكافر مع علمه بذلك لم يحقق الاعتقاد به، الذي هو حقيقة التصديق، الذي هو حقيقة الإيمان!!.

وفي هذا تفريق بين الاعتقاد والعلم الجازم. وهذا مما لا يسلم لهم إذا لم يجعلوا عمل القلب داخلاً في حقيقة الإيمان.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن الإنسان إذا رجع إلى نفسه عسر عليه التفريق بين علمه بأن الرسول صادق وبين تصديق قلبه تصديقاً مجرداً عن انقياد وغيره من أعمال القلب)[1].

وعلى هذا؛ فمن ناقض الإيمان من جهة عدم التسليم الطلبي فإنه يلزمهم أنه مؤمن. وقولهم: إن عدم التسليم الطلبي الإرادي ينقض التسليم الخبري الاعتقادي تناقض واضطراب، إلا إذا أدخلوا عمل القلب في حقيقة الإيمان الباطن، وهم لم يدخلوه فيه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (قال: (يعني: الجويني) وعلى قول شيخنا أبي الحسن: كل من حكمنا بكفره فنقول: إنه لا يعرف الله أصلاً، ولا عرف رسوله ولا دينه.

قال أبو القاسم تلميذه: كأن المعنى: لا حكم لإيمانه ولا لمعرفته شرعاً. قلت: وليس الأمر على هذا القول كما قاله الأنصاري هذا. ولكن على قولهم: المعاند كافر شرعاً، فيجعل الكفر تارة بانتفاء الإيمان الذي في القلب وتارة بالعناد، ويجعل هذا كافراً في الشرع، وإن كان معه حقيقة الإيمان الذي هو التصديق. ويلزمه أن يكون كافراً في الشرع مع أن معه الإيمان الذي هو مثل إيمان الأنبياء والملائكة.

والحذاق في هذا المذهب؛ كأبي الحسن والقاضي ومن قبلهم من أتباع جهم عرفوا أن هذا تناقض يفسد الأصل فقالوا: لا يكون أحد كافراً إلا إذا ذهب ما في قلبه من التصديق، والتزموا أن كل من حكم الشرع بكفره فإنه ليس في قلبه شيء من معرفة الله ولا معرفة رسوله.

---

(١) «كتاب الإيمان»، ابن تيمية (ص٣٨٢، ٣٨٣).

ولهذا أنكر عليهم جماهير العقلاء وقالوا: هذا مكابرة وسفسطة)[1].

* * *

ثانياً: من يقول بالتلازم المطلق بين الظاهر والباطن:

وحقيقة هذا القول هي أن الظاهر حاكم على الباطن بإطلاق. إذ هما صورتان لحقيقة واحدة. وإذا كانت الأحكام متعلقة بالظاهر، ولا يمكن الاطلاع على الباطن، فإنه يحكم على الباطن بمجرد العمل الظاهر؛ لأن الباطن صورة مطابقة للظاهر. وعليه؛ فإذا تلبس المعين بعمل من أعمال الشرك في الظاهر، فلا بد أن يكون مشركاً في الباطن دون نظر إلى تحقق شروط أو انتفاء موانع.

وهم وإن كانوا يشترطون القصد في الفعل، لكنهم يظنون أن القصد هو مجرد القصد إلى الفعل، الذي هو الإرادة الجازمة التي يتحقق معها الفعل ولا بد، إذا اقترنت بها القدرة التامة. وغفلوا عن أن للقصد معنى آخر، وهو الباعث على العمل والنية به.

فالقصد بالمعنى الأول (القصد إلى الفعل) هو الإرادة الجازمة التي يتحقق بها الفعل مع وجود القدرة التامة. وأما القصد بالمعنى الثاني (القصد بالفعل) فهو مناط المدح والذم والثواب والعقاب.

فمن لم يفعل ما أمر به ـ مع استطاعته أن يفعله ـ فلا يمكن أن يكون قد أراد أن يفعله بإرادة جازمة، وإلا لتحقق منه الفعل، لكن عدم القصد إلى الفعل قد يكون مع العلم بوجوب ما أمر به فيكون آثماً، وقد يكون جاهلاً لم تبلغه الحجة به أصلاً، أو أنها بلغته لكن عرضت له شبهة فلم يفعله فيكون معذوراً.

وكذلك من ارتكب ما نهي عنه ـ ما لم يكن مكرهاً إكراهاً معتبراً ـ فإنه لا بد أن يكون قد قصد إلى ذلك الفعل. لكن لا يلزم أن يكون ذلك على جهة

---

(١) «الإيمان»، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص١٤٠ ـ ١٤١).

المخالفة، بل قد يكون جاهلاً لم تبلغه الحجة بالنهي عنه، أو أن له شبهة في فعله يعذر بها، لا فرق في ذلك بين الأقوال والأعمال التي ظاهرها الشرك وبين غيرها.

وبناء على ما سبق فإن مجرد تحقق الفعل في الظاهر، والتلبس بشيء من مظاهر الشرك، لا يكفي لذاته في الدلالة على القصد بالفعل، لإمكان أن يكون القصد بالفعل محتملاً غير ما به يكون الشرك على الحقيقة، ومجرد الدلائل الحالية والمقالية لا تكفي لتبين حال المعين وإن كانت قد تدل في بعض الأحوال.

ولا يعني هذا أن الحكم على المعين معلق بأمر باطن لا يمكن العلم به، بل إن ذلك ممكن بالنظر في تحقق شروط التلازم بين الظاهر والباطن وانتفاء موانعه، وتلك الشروط هي العلم المنافي للجهل، وعدم الشبهة، وعدم الإكراه.

لكن أصحاب هذا الاتجاه لما لم يعتبروا القصد بالمعنى الثاني، وأدمجوه في المعنى الأول انتهوا إلى عدم الإعذار بالجهل، وعدم إعذار المتأول فيما هو في الظاهر من أعمال الكفر، فجزموا بأن المعين كافر بمجرد ما تلبس به في الظاهر، وأن ترك أعمال الشرك الظاهرة داخل فيما يسمونه حد الإسلام؛ لأن هذه حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن عندهم.

يقول أحدهم: (. . . وإن أطلق الله سبحانه اسم الكفر على عمل من الأعمال ـ سواء بالنص أو بما يقوم مقامه ـ كان فاعله كافراً لأننا نثبت التلازم بين الظاهر والباطن)[1].

وعندهم أن ترك أعمال الشرك في الظاهر شرط لتحقيق أصل الدين فيقولون: (الإيمان المجمل هو الحد الأدنى الذي ينجو به صاحبه من الخلود في النار، وهو متضمن لترك أعمال الشرك)[2].

---

(١) «حقيقة الإيمان»، عبد الله القنائي (ص١٠٢).

(٢) المرجع السابق (ص٤٨).

فأصل شبهتهم على هذا هو من عدم تفريقهم بين أحكام الباطن وأحكام الظاهر. وظنهم أنه إذا قيل إن الجاهل بالشرك غير معذور يلزم عنه أن من عمل عملاً من أعمال الشرك الظاهرة لا بد أن يكون في حقيقته مشركاً، فلم يعتبروا قصد الفاعل ونيته في الحكم عليه.

ويتحقق اعتبار قصد الفاعل بمراعاة ثبوت شروط التكفير وانتفاء موانعه في حق المعين، بحيث لا يكون اعتبار قصد الفاعل مقيداً بأمر باطن لا يمكن الاطلاع عليه، كما يظنه من لم يفهم فقه هذه المسألة.

وبناءً على عدم تفريقهم بين ما يشترط فيه قيام الحجة على التفصيل وبين ما الإقرار كاف في الحجة عليه، ولأجل عدم تفريقهم بين أحكام الباطن وأحكام الظاهر لم يعذروا الجاهل في أحكام الظاهر يقول أحدهم: (أمور الشرك الأكبر المخرج من الملة، والذي لا يعتبر الجهل فيه بأي صورة من الصور في أحكام الدنيا، بل تجري الأحكام فيه على الظاهر)[1].

ولظنهم أن ما هم عليه هو منهج أهل السُّنَّة اضطربوا في التوفيق بين منهجهم وبين ما يجدونه صريحاً عن أئمة أهل السُّنَّة من عدم الحكم بالكفر ابتداء قبل التبيين والإعذار، فجعلوا أقوال أولئك الأئمة ليس مقصوداً بها الحكم الفقهي، وإنما صدرت منهم في ظروف وأحوال تقتضي عدم تنفير الناس بالحكم عليهم بالشرك.

يقول أحدهم: (كل من تلبس بكفر أكبر ينقل عن الملة فهو كافر بعينه في ظاهر أمره، فإذا ما توقف البعض عن إطلاق اسم الكفر عليه فلاعتبارات واقعية معينة، أملتها ضرورات الظروف المحيطة بالدعوة في مراحل خاصة، وليس كموقف فقهي يعتقده الداعية ويتبناه)[2].

ويقال هنا: هل أصبحت ضرورات الظروف ومصلحة الدعوة سبباً مطلقاً في أقوال الأئمة في هذه القضية، حتى أصبح من قواعد أهل السُّنَّة في التكفير

---

(١) «الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد»، عبد الرحمٰن بن عبد الحميد (١٠٨ ـ ١٠٩).

(٢) المرجع السابق (١١٩ ـ ١٢٠).

التفريق بين التكفير بالوصف والعموم وتكفير المعين. أم أن القواعد الشرعية تخضع لما تخضع له الفتاوى الجزئية المحددة؟!.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إن نصوص الوعيد التي في الكتاب والسُّنَّة ونصوص الأئمة بالتكفير والتفسيق ونحو ذلك لا يستلزم ثبوت موجبها في حق المعين إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، ولا فرق في ذلك بين الأصول والفروع. هذا في عذاب الآخرة.

فإن المستحق للوعيد من عذاب الله ولعنته وغضبه في الدار الآخرة خالد في النار أو غير خالد، وأسماء هذا الضرب من الكفر والفسق يدخل في هذه القاعدة، سواء كان بسبب بدعة اعتقادية أو عبادية، أو بسبب فجور في الدنيا وهو الفسق بالأعمال. فأما أحكام الدنيا فكذلك أيضاً، فإن جهاد الكفار يجب أن يكون مسبوقاً بدعوتهم، إذ لا عذاب إلا على من بلغته الرسالة. وكذلك عقوبة الفساق لا تثبت إلا بعد قيام الحجة)[(١)].

ثالثاً: منهج أهل السُّنَّة في التلازم بين الظاهر والباطن:

وأما أهل السُّنَّة فوسط بين هذين المنهجين، حيث يقولون بالتلازم بين الظاهر والباطن، ولكن مع توفر شروط وانتفاء موانع، فلا يجعلون الحكم على مجرد العمل الظاهر دون اعتبار بقصد صاحبه، كما لا يربطون الأحكام بالنية والقصد الباطن الذي لا سبيل للوقوف عليه، بل يعتبرون العمل والقصد معاً، ويجعلون التحقق منهما معاً بضوابط شرعية شرطاً في الحكم على المعين. وكما لا يكفي في الحكم على المعين مجرد قصد باطن من دون دلالة ظاهرة عليه فإنه لا يكفي في الحكم عليه مجرد ظاهر مقطوع الصلة بقصد صاحبه، بل لا بد مع العمل الظاهر من التحقق من القصد، وهذا هو معنى اشتراط استيفاء الشروط وانتفاء الموانع في تكفير المعين.

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (١٠/ ٣٧٢). وانظر في هذا الموضوع بتوسع: نفس المرجع (١٢/ ٤٧٩ ـ ٥٠١).

والمراد بالقصد المشروط في الحكم على المعين بالكفر القصد إلى ما به يكون الكفر، سواء قصد المعين أن يكفر بما أظهره من قول أو فعل أو لم يقصد، ومن فهم من اشتراط القصد من المعين أن يقصد ذلك المعين أن يكفر بفعله، وأنه لا يحكم بكفره إذا فعل ما هو كفر حتى يكون قاصداً أن يكفر فقد أساء الفهم في هذه المسألة، وذلك أن القصد إذا أطلق فإنه يشمل **القصد إلى الفعل** وهو الإرادة الجازمة التي يتحقق بها الفعل مع القدرة التامة، كما يشمل **القصد بالفعل** وهو النية والباعث على الفعل، ومتعلق الثواب والعقاب وكذلك التكفير لمعين إنما هو القصد بالفعل لا مجرد القصد إلى الفعل، فمن ذبح ذبيحة مثلاً فلا بد أن يتحقق عنده القصد إلى ذبح تلك الذبيحة، لكن قد يكون المراد بذلك الذبح أمراً مباحاً كذبيحة اللحم، وقد يكون المراد به التقرب إلى الله تعالى، وقد يكون المراد به التقرب إلى غير الله تعالى، وإنما يفرق بين أحكام هذه الاحتمالات بالنظر إلى القصد بها.

وفي بيان الفرق بين هذين المعنيين للقصد يقول الإمام الشاطبي: (المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان: **ضرب** هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار، وهنا يصح أن يقال: إن كل عمل معتبر بنيته شرعاً، قصد به امتثال أمر الشارع أو لا، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية... فإن كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض، حسناً كان أو قبيحاً، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً... **والضرب الثاني** ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات، فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك...)[١].

ومستند اشتراط القصد بهذا المعنى في تكفير المعين أن الظاهر إنما يعتبر في الأحكام على الغير من جهة دلالته على الباطن، وكما يقول الإمام ابن القيم فإن الله: (لم يرتب الأحكام على مجرد ما في النفوس من غير دلالة

---

(١) «الموافقات»، للشاطبي (٢/ ٣٢٧).

فعل أو قول، ولا على مجرد ألفاظ مع العلم بأن المتكلم بها لم يرد معانيها ولم يحط بها علماً، بل تجاوز للأمة عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تتكلم به، وتجاوز لها عما تكلمت به مخطئة أو ناسية أو مكرهة أو غير عالمة به، إذا لم تكن مريدة لمعنى ما تكلمت به أو قاصدة إليه، فإذا اجتمع القصد والدلالة القولية أو الفعلية ترتب الحكم. هذه قاعدة الشريعة)[1].

ولا يفهم من اشتراط القصد بهذا المعنى في تكفير المعين توقف التكفير على أمر باطن لا يمكن التحقق منه، بل إن التحقق من القصد إلى ما يكون به الكفر متوقف على مجرد التحقق من شروط التكفير وموانعه، وقد ظن بعض من لم يفهم المراد باشتراط القصد بالمعنى السابق في تكفير المعين أنه يلزم منه اشتراط تعليق تكفير المعين بأن يكون قد قصد أن يكفر وإلا لم يحكم بكفره، وليس الأمر كذلك، بل من فعل ما هو كفر وتحققت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه فإنه يكفر وإن لم يرد بما قال أو فعل الردة عن الدين والخروج من الملة.

وقد حكم الله على المنافقين الذين استهزؤا بالله وآياته ورسوله بالكفر مع ظنهم أنهم لم يكفروا بذلك، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ۚ . . .﴾ [التوبة: ٦٥، ٦٦].

وفي بيان دلالة الآية على هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فدل على أنهم لم يكونوا عند أنفسهم قد أتوا كفراً، بل ظنوا أن ذلك ليس بكفر، فبين أن الاستهزاء بالله وآياته ورسوله كفر، يكفر به صاحبه بعد إيمانه، فدل على أنه كان عندهم إيمان ضعيف، ففعلوا هذا المحرم الذي عرفوا أنه محرم ولكن لم يظنوه كفراً، وكان كفراً كفروا به)[2].

ثم إن للعمل الظاهر مع القصد حالات مختلفة، لا حالة واحدة؛ فقد

---

(١) «إعلام الموقعين»، لابن القيم (٣/ ١٠٥).

(٢) «مجموع فتاوى»، ابن تيمية (٧/ ٢٧٣).

يكون الكفر بالقصد الباطن الذي لا دلالة عليه في الظاهر، وقد يكون العمل الظاهر كفراً ظاهراً ولا يحتمل في القصد به غير الكفر. وقد يكون العمل محتملاً أن يكون كفراً أو معصية، كما قد يكون القصد بالعمل الظاهر من أعمال الكفر محتملاً للكفر وعدم الكفر. فهذه أربعة أحوال لا بد من التفريق بينها وعدم لبس بعضها ببعض. وهذا بيان أحكامها على التفصيل:

الحالة الأولى: الكفر الباطن:

وهذه حال المنافقين، الذين هم في حقيقة أمرهم كفار، لكن لا يمكن الحكم عليهم بالكفر في الظاهر لتظاهرهم بالإسلام. وإنما ذكرت هذه الحالة مع عدم ترتب أحكام ظاهرة عليها ليتبين أن الحكم بالكفر على معين لا بد أن يستند إلى دلالة ظاهرة عليه، لا إلى مجرد قصد باطن لا يمكن الاطلاع عليه، بل إن النبي ﷺ كان يعرف بعض المنافقين بأعيانهم، وكان يعاملهم معاملة المسلمين، مع أنه مؤيد بالوحي. وهذا يدل على إجراء الأحكام على الظاهر، وأنه الأصل المعتبر في الحكم على الناس.

يقول الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: (إن أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصاً، وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عموماً، فإن سيد البشر مع إعلامه بالوحي يجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم، ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه.

لا يقال: إنما ذلك من قبيل ما قال: (خوفاً من أن يقول الناس أن محمداً يقتل أصحابه)؛ فالعلة أمر آخر لا ما زعمت، فإذا عدم ما علل به فلا حرج.

لأننا نقول: هذا من أدل الدليل على ما تقرر؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر، فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر وران على الظواهر، وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة.

ألا ترى إلى باب الدعاوي المستند إلى أن البينة على المدعي واليمين على من أنكر، ولم يستثن من ذلك أحد، حتى أن رسول الله ﷺ احتاج في ذلك إلى البينة، فقال من يشهد لي؟ حتى شهد له خزيمة بن ثابت، فجعلها الله شهادتين، فما ظنك بآحاد الأمة، فلو ادعى أكذب الناس على أصلح الناس لكانت البيِّنة على المدعي واليمين على من أنكر، وهذا من ذلك، والنمط واحد، فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهي الشرعية)[1].

ولكن هاهنا مسألة، وهي أن العلماء قد اختلفوا في قبول توبة الزنديق، وهل يكفي مجرد تظاهره بالإسلام، مع كثرة ما يرتد عن الإسلام، أم لا يعتبر ذلك ظاهراً يمنع من الحكم بكفره؟.

واختلافهم في حكمه إنما هو فيما يتعلق بأحكام الدنيا، وأما في الآخرة فإذا تاب حقّاً فإن التوبة تجبّ ما قبلها، ولا يملك أن يمنعه منها مخلوق، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣].

فمن العلماء من يرى أنه مهما تكررت ردته وتظاهر بالإسلام قُبِل ذلك منه، وكان رجوعه عن كفره مهما تكرر كافياً لعصمة دمه وكونه مسلماً[2].

ومن العلماء من يرى أنه يقتل إذا تكرر منه ذلك، ولو أظهر الإسلام لأن إظهاره للإسلام بعد القدرة عليه قد بطلت دلالته بكثرة ما أظهره من الكفر[3].

ومن تأمل أقوال العلماء في هذه المسألة وجد أنه لا خلاف بينهم في مناط الحكم، وهو اعتبار الظاهر في الحكم على الناس، وإنما اختلفوا في تحقيق ذلك المناط فيما يتعلق بالزنديق، فمنهم من يرى أن ظاهره الإسلام لتظاهره بذلك، ومنهم من يرى أن ظاهره خداع المسلمين، لا الرجوع إلى الإسلام. ولهذا لم يجزم من قال بقتله أنه لا بد أن يكون كافراً في الباطن.

* * *

---

(١) «الموافقات»، للشاطبي (٢/ ٢٧١ ـ ٢٧٢).

(٢) انظر في ذلك: قول الإمام الشافعي رحمه الله: «الأم» (١٦/ ١٧١).

(٣) انظر في ذلك: قول الإمام ابن تيمية والإمام ابن القيم: «الصارم المسلول» (٢/ ٣٤٥) وما بعدها، و«أعلام الموقعين» (٣/ ١٣١) وما بعدها.

الحالة الثانية: الدلالة القطعية للظاهر على الباطن:

وهذا إنما يكون في حال عدم الاحتمال في الفعل والقصد معاً، بحيث نجزم أن الفعل كفر وأن القصد إلى ما به الكفر قد تحقق من المعين، ومثال ذلك: من حصل منه السب لله تعالى أو رسوله ﷺ أو دينه، فإن ذلك كفر ظاهر، ولا يمكن أن يصدر عن مؤمن يحب الله ورسوله ودينه؛ فإن السب بغض وكراهية، ولا يكون إيمان أبداً في قلب من لم يحب الله ورسوله ودينه، ولا يعذر من حصل منه ذلك بجهل أو تأول، أو دعوى أنه لم يرد به الردة عن الإسلام، أولم يعلم أنه ردة، بل يكفي حصول السب منه، وتحقق قصده إليه في الحكم عليه بالكفر، ولا ينظر هنا إلى استحلاله أو عدمه، فإن السب كفر بذاته، وهو دال دلالة قطعية على قصد من تلبس به، وإذا اجتمع الكفر الظاهر مع القطع بأن القصد غير محتمل غير ما به الكفر لزم تكفير من تحقق منه ذلك.

وفي بيان ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن سبَّ الله أو سبَّ رسوله كفر ظاهراً وباطناً، سواء كان الساب يعتقد أن ذلك محرم، أو كان مستحلّاً له، أو كان ذاهلاً عن اعتقاده. هذا مذهب الفقهاء وسائر أهل السُّنَّة القائلين بأن الإيمان قول وعمل)[1].

وسر المسألة: أن الساب لا يمكن أن يكون معذوراً بجهل أو تأول، بل ذلك مما يناقض أصل الرضى بالله ربّاً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولاً، فليس السب مما يمكن فيه احتمال أن يتعلق بمناط غير نقض أصل الدين، فكان ولا بد كفراً لذاته.

وهذا مما بيَّن بطلان منهج المرجئة في حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن، فإنه يلزمهم أن يكون من سبَّ الله أو سبَّ رسوله أو دينه أو داس المصحف يحتمل أن يكون مؤمناً، وهذا معارض لبداهة العقول؛ لأن احتمال وجود الإيمان في الباطن مع تحقق ذلك السب في الظاهر غير متصور ولا معقول.

---

(١) «الصارم المسلول»، لابن تيمية (ص٥١٢).

غير أن هذا لا يعني أيضاً أن من تلبس بعمل من أعمال الكفر يكون كافراً مطلقاً، والمسألة هنا مسألة احتمال، فإذا لم يحتمل الفعل الظاهر قصداً غير مكفر اعتبر العمل الظاهر مكفراً، لا لإلغاء اعتبار القصد، وإذا احتمل الفعل الظاهر قصداً غير مكفر لم يعتبر مجرد الفعل الظاهر، بل لا بد من إقامة الحجة بما يزيل الاحتمال المانع من التكفير، مع بقاء وصف الإسلام للمعين حتى يثبت كفره بيقين؛ فإن إسلامه قد ثبت بيقين فلا يزال بمجرد الظن والشك والاحتمال.

* * *

الحالة الثالثة: الاحتمال في الفعل الظاهر:

وذلك بأن يكون الفعل داخلاً في عموم المخالفة، لكن لا يكون قاطعاً في الدلالة على أنه كفر، ولأن هذه الحالة والتي بعدها مدار نقاش وجدل، فلا بد من تفصيل القول فيها بعض الشيء بذكر بعض الأمثلة ومنها:

أ ـ فعل حاطب بن أبي بلتعة ﵁، ومكاتبته لقريش بأمر مسير الرسول ﷺ والمسلمين إليهم لفتح مكة؛ فإنه في عمومه موالاة للكافرين، لكن ليس فعله قاطعاً في الدلالة على موالاتهم على دينهم، التي هي مناط التكفير بالموالاة، بل يحتمل أن يكون والاهم تقية ومصانعة لهم من غير موجب من إكراه على ذلك. بل لطلب مصلحة دنيوية، وهي حفظ أهله وماله بمكة، مع بقائه على أصل الإسلام، وهذا هو الذي كان منه ﵁. ولأجل هذا الاحتمال لم يحكم عليه النبي ﷺ بالكفر مع احتمال فعله لغير الكفر، بل سأله: «**ما هذا يا حاطب؟**» قال: لا تعجل علي يا رسول الله، إني كنت امرءاً من قريش ولم أكن من أنفسهم، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات يحمون بها أهليهم وأموالهم بمكة، فأحببت إذ فاتني من النسب فيهم أن أصطنع إليهم يداً يحمون قرابتي، وما فعلت ذلك كفراً ولا ارتداداً عن ديني، فقال رسول الله ﷺ: «**إنه قد صدقكم**». فقال عمر: دعني يا رسول الله فأضرب عنقه فقال: «**إنه شهد بدراً، وما يدريك لعل الله ﷻ اطلع على أهل بدر فقال:**

اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»[1].

فما فعله حاطب رضي الله عنه بعد تبين النبي ﷺ عن حاله إنما هو معصية وليس بكفر، ولذلك كان شهوده بدراً مكفراً لتلك السيئة، ولا يقال: إن فعله كان كفراً، وإن المانع من تكفيره كان شهوده بدراً، فإن الكفر لا يبقي معه حسنة، كما قال تعالى ﴿**وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ**﴾ [المائدة: ٥].

ولا يقال أيضاً: إن قول الرسول ﷺ: «**إنه قد صدقكم**» خاص بحاطب رضي الله عنه لعلمه بحقيقة أمره، فلا يكون الحكم فيمن فعل فعله كالحكم في شأن حاطب رضي الله عنه. بل إنما حكم الرسول ﷺ فيه بالظاهر لا بأمر باطن، وظاهره ليس كفراً، بل معصية تحتمل الكفر. ومثل هذا لا بد فيه من التبيُّن عن حال المعين، وهذا حكم مطلق في حاطب وفي غيره.

يقول الإمام الشافعي رحمه الله: (في هذا الحديث مع ما وضحنا لك طرح الحكم باستعمال الظنون؛ لأنه لما كان الكتاب يحتمل أن يكون ما قال حاطب كما قال من أنه لم يفعله شاكّاً في الإسلام، وأنه فعله ليمنع أهله، ويحتمل أن يكون زلة لا رغبة عن الإسلام، واحتمل المعنى الأقبح[2]. كان القول قوله فيما احتمل فعله، وحكم رسول الله ﷺ فيه بأن لم يقتله ولم يستعمل عليه الأغلب. ولا أحد أتى في مثل هذا أعظم في الظاهر من هذه؛ لأن أمر رسول الله ﷺ مباين في عظمته لجميع الآدميين بعده، فإذا كان من خابر المشركين بأمر رسول الله ﷺ، يريد غرتهم، فصدقه، وما عاب عليه الأغلب مما يقع في النفوس، فيكون لذلك مقبولاً، كان من بعده في أقل من حاله وأولى أن يقبل منه مثل ما قبل منه).

قيل للشافعي: (أفرأيت إن قال قائل: إن رسول الله ﷺ قال: قد صدق إنما تركه لمعرفته بصدقه، لا بأن فعله كان يحتمل الصدق وغيره.

فيقال له: قد علم رسول الله ﷺ أن المنافقين كاذبون، وحقن دماءهم

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب التفسير (٤٨٩٠)، ومسلم في فضائل الصحابة (١٦١).

(٢) يعني: الكفر.

بالظاهر، فلو كان حكم النبي ﷺ في حاطب بالعلم بصدقه كان حكمه على المنافقين القتل بالعلم بكذبهم، ولكنه إنما حكم في كلٍّ بالظاهر، وتولى الله ﷻ منهم السرائر، ولئلا يكون لحاكم بعده أن يدع حكماً له مثل ما وصفت من علل الجاهلية، وكل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو عام حتى تأتي عنه دلالة على أنه أراد به خاصاً، أو عن جماعة المسلمين الذين لا يمكن فيهم أن يجهلوا له سُنَّة، أو يكون ذلك في كتاب الله ﷻ)[1].

وما ذكره الإمام الشافعي في دلالة قصة حاطب رضي الله عنه على الاحتمال في فعله، وأن النبي ﷺ لم يكفِّر حاطباً؛ لأن فعله يحتمل الكفر وما دونه فقه متين، والدلالة فيه واضحة، لا ينكرها إلا جاهل بما بيَّنه الإمام الشافعي أو جاحد معاند.

وقد سئل الإمام الشافعي عن أمرين يدخلان في عموم موالاة الكفار ومظاهرتهم على المسلمين، وهي مكاتبة المشركين من أهل الحرب بأن المسلمين يريدون غزوهم، أو دلالة المشركين على عورة المسلمين التي يتضرر المسلمون بكشفها لأعدائهم من الكفار، وهل يحل دم من حصل منه ذلك.

وكان جواب الإمام الشافعي بأن ما ذكر مما هو من مظاهرة المشركين ليست لذاتها من الكفر البيِّن؛ لأنه لم يدل نص على أن شيئاً منها يكون من الكفر، وإنما دل الدليل من الكتاب والسُّنَّة على أنها ليست لذاتها من الكفر، وهذا معنى قول الإمام الشافعي في بيان مستنده في الدلالة على ما قال: «قلته بما لا يسع مسلماً علمه عندي أن يخالفه بالسُّنَّة المنصوصة، بعد الاستدلال بالكتاب».

ومقتضى قول الإمام الشافعي هذا: أنه يجزم بالإحكام في دلالة حديث حاطب على عدم التكفير بمظاهرة المشركين لغرض دنيوي، وإذا كانت دلالة الحديث محكمة في ذلك فلا يمكن وجود دليلٍ من الكتاب أو السُّنَّة يخالف دلالته، وعلى هذا فلا يكون في الآيات الدالة على التكفير بموالاة الكفار ما

(١) «الأم»، للإمام الشافعي (٥/٦٠٩ ـ ٦١١).

يعارض دلالة الحديث عند الإمام الشافعي، كيف وقد صرح بأن ما هو معلوم بالسُّنَّة في هذه المسألة هو معلوم أيضاً بدلالة الكتاب. لكن لما لم يطلب من الإمام الشافعي إلا دلالة السُّنَّة على ما قال ذكرها، واكتفى في ذلك بدلالة قصة حاطب رضي الله عنه، وليت أنه قد طلب منه أن يبين دلالة الكتاب على أن مظاهرة الكفار ليست كفراً لذاتها، ليتبين عند من يستدل بالآيات الدالة على التكفير بموالاة الكفار على التكفير بمطلق الموالاة أنه ليس في تلك الآيات ما يدل على ذلك.

والإمام الشافعي أعلم وأجلّ من أن ينص على الإحكام في دلالة حديث حاطب مع علمه بما يعارض دلالة الحديث في الآيات الواردة في التكفير بموالاة الكفار مع كثرتها، بل لا يمكن أن تدل عنده على ما يناقض ما بيَّنه من الدلالة المحكمة في حديث حاطب، فعلى من يدَّعي الإحكام في دلالة الآيات على التكفير بمطلق الموالاة للكفار، ويدعي في حديث حاطب التشابه، ويسلك في بيان دلالته التأويل ليوافق ما يدعيه من دلالة تلك الآيات أن يتأمّل هذا الموطن، ويتجرّد للحقّ، ليعلم أن ما بيّنه الإمام الشافعي في هذه المسألة هو الحقّ الذي لا تختلف الأدلة من الكتاب والسُّنَّة في الدلالة عليه.

ومستند الإمام الشافعي في قصة حاطب رضي الله عنه على أن مظاهرة المشركين ليست من الكفر البيِّن أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحكم بكفر حاطب بمجرد ما حصل منه من مظاهرة المشركين، مع أنه لا أحد يمكن أن يأتي في مظاهرة المشركين بأعظم مما فعل حاطب رضي الله عنه؛ لأن حاطباً قد ظاهر المشركين على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أحد بعد حاطب يمكن أن تبلغ به المظاهرة إلى هذا الحد؛ لأن «أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مباين في عظمته لجميع الآدميين».

ومع تشديد الإمام الشافعي في شأن ما حصل من حاطب من مظاهرة المشركين إلا أن ذلك عنده ليس من الكفر البيّن؛ لأن فعل حاطب يحتمل «أنه لم يفعله شاكّاً في الإسلام، وأنه فعله ليمنع أهله»، كما يحتمل فعله «المعنى الأقبح» وهو الكفر، وإذا ورد الاحتمال في فعل حاطب «كان القول قوله فيما

احتمل فعله»؛ لأنه لا بينة من نفس الفعل مع شناعته على أنه لا يحتمل إلا الكفر، وإذا انتفت دلالة الفعل لذاته على الحكم بالكفر لم يبق إلا دلالة القول على ما يحتمله الفعل. وإذا لم يكن ما فعله حاطب كفراً لذاته، مع كونه أظهر ما يمكن أن يكون من مظاهرة المشركين عند الإمام الشافعي، فمن باب أولى ألا يكون ما دون ذلك من مظاهرة المشركين كفراً لذاته.

ثم نبَّه الإمام الشافعي بعد ذلك على أمر مهم، وهو أنه قد يقع في النفس ترجيح الاحتمال بالكفر بمجرد الموالاة الظاهرة للمشركين، ويحذر الإمام الشافعي من الاستناد إلى مجرد دلالة الفعل في ذلك، وإن غلب على النفوس من ذلك ما يغلب، والاكتفاء بدلالة القول، لكونه وحده المنبئ عن الاعتقاد الباطن في حال مظاهرة المشركين لأجل دينهم.

وما ذكره الإمام الشافعي هنا عام في التفريق بين ما هو كفر لذاته وبين ما يكون الكفر به متعلقاً بالباطن، بحيث لا يحكم على فاعله بالكفر إلا من جهة دلالة القول على الكفر الباطن. فما كان كفراً لذاته لم يشترط في تكفير المعين به التثبت من اعتقاده الباطن بدلالة القول عليه، وإنما يكتفى بالتثبت من تحقق شروط التكفير وانتفاء موانعه في حقه، بخلاف الذنوب التي دون الكفر، فإنها لا تكون كفراً لذاتها، وإنما يكون الكفر بما يكون في الباطن من الاعتقاد الذي هو كفر، كاستحلال المعصية. فمن تقرب لغير الله بعبادة من العبادات مثلاً فإنه يكفر بذلك، ولا ينظر في دلالة قوله على اعتقاده الباطن، وإنما يتثبت معه من تحقق شروط التكفير وانتفاء موانعه، بخلاف من فعل معصية دون الكفر؛ كالزاني والسارق وشارب الخمر، فإنه لا يكفر بها، ولا دلالة في مجرد تكرارها والإصرار عليها والمجاهرة بها على استحلالها، لكن إن دل قوله على استحلالها حكم بكفره حينئذ.

وعلى هذا؛ يكون الاحتمال الذي يقصده الإمام الشافعي في فعل حاطب هو من قبيل الاحتمال في حكم الفعل من جهة ما قد يتحقق في الباطن من الكفر، مما لا دلالة عليه إلا بالقول، وليس من قبيل الاحتمال في حكم من فعل ما هو كفر، وهل تحققت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه أم لا. فيكون

مستند الاحتمال على المعنى الأول عدم اليقين بالكفر الباطن الذي لا دليل عليه بمجرد الفعل الذي هو معصية، وإنما لا بد فيه من دلالة القول، وأما مستند الاحتمال على المعنى الثاني فهو عدم اليقين بكفر من فعل ما هو كفر لاحتمال أن يكون معذوراً بشيء من موانع التكفير.

والذي أشكل على بعض من أخطأ في فهم فقه هذه القصة أنهم لم يفرقوا بين هذين الاحتمالين، وظنوا أنه يمكن القول: إن النبي ﷺ قد سأل حاطباً بقوله: «**ما حملك على ما صنعت**» ليعلم منه هل له شبهة تدرأ عنه الحكم بالكفر أم لا؟ وليس الأمر كذلك، وإنما سأله النبي ﷺ عن الحامل له على ما فعل؛ لأنه قد وقع في مخالفة شنيعة هي على ما سبق من قول الإمام الشافعي أظهر ما يمكن أن يكون من مظاهرة المشركين، وأن مثل ما فعل حاطب لا يفعله في الغالب إلا أهل النفاق. وأنه كيف يكون ذلك من حاطب مع مكانته وعلم النبي ﷺ بفضله وسابقته، فهذا يستدعي معرفة الدافع له على ما صنع، ولهذا كان في جواب حاطب نفي أن يكون قد فعل ذلك نفاقاً وشكّاً في الإسلام، والاعتراف بأنه قد فعل ذلك لغرض دنيوي هو حماية أهله وماله بمكة، فلم يجب النبي ﷺ بما يدل على اعتذاره بما هو من موانع التكفير، من جهل أو شبهة أو إكراه، وإنما اعتذر ببيان أن ما حصل منه من مظاهرة المشركين ليس الحامل عليه محبتهم أو إعانتهم على المسلمين لأجل دينهم، وهذا هو مناط الكفر بمظاهرة المشركين، وإنما حمله على ذلك حماية أهله وماله، ولو كان فعل حاطب كفراً لذاته ما جاز له أن يعتذر بأن فعله لذلك الكفر كان لغرض دنيوي، ولما قبل منه النبي ﷺ عذره. ولو أمكن قبول اعتذاره بالغرض الدنيوي مع كون فعله من الكفر لأمكن أن يكون الغرض الدنيوي عذراً في فعل كل ما هو كفر.

ومن تأمل الفرق بين هذين الاحتمالين، وعرف على أي معنى منهما يحمل فعل حاطب انحل عنده الإشكال في هذا الباب.

وحين تبين للسائل الذي سأل الإمام الشافعي أن الأمر في حكم مظاهرة المشركين محسوم عند الإمام الشافعي، وأن الفعل فيها لا يمكن أن يكون

كفراً لذاته، انتقل السائل إلى اعتراض يمكن به ـ لو سلم ـ تخصيص الحكم في قصة حاطب بحاطب وحده، بحيث لا تكون قصته دليلاً على نفي الكفر عن مظاهرة المشركين مطلقاً، وإنما تكون دليلاً على نفي الكفر عن حاطب، استناداً إلى أنه يمكن أن يكون النبي ﷺ قد حكم بصدق حاطب ولم يحكم بكفره؛ لأنه قد علم ذلك بالوحي، لا لأن فعل حاطب كان يحتمل الصدق وغيره.

وهنا أجاب الإمام الشافعي عن هذا الاعتراض باعتراض ينقضه من أصله، وهو أنه لو سلم هذا الاعتراض في حال حاطب فكيف يكون الأمر في حكم المنافقين، وقد علم النبي ﷺ كذبهم بالوحي، ولم يحكم عليهم بالكفر في الظاهر، بل اكتفى منهم بالظاهر من حالهم، فكذلك الأمر في حال حاطب، إنما حكم عليه بمقتضى الظاهر، لا بأمر باطن لا يعلمه إلا الله، وحاصل ذلك: أن النبي ﷺ «إنما حكم في كل بالظاهر»، فلا بد أن يكون النبي ﷺ في تصديقه لحاطب قد اكتفى منه بقوله، ولم يحكم بصدقه لكونه قد علم ذلك بوحي من الله تعالى.

والذي يستنتج من كلام الإمام الشافعي أن الكفر بموالاة الكفار عنده هو من الكفر الباطن، الذي يكون به النفاق وإن لم يدل عليه دليل في الظاهر، وأن ما يكون في الظاهر من موالاة الكفار لا يكفي لذاته عند الإمام الشافعي دليلاً على الكفر الباطن، وأنه لا سبيل إلى ذلك إلا بدلالة القول، فإنه إذا كان ما فعله حاطب من مظاهرة المشركين هو أظهر ما يكون من موالاة الكفار في الظاهر، ولم يمكن الحكم على حاطب بالكفر لعدم إمكان دلالة الفعل لذاته على ذلك لم يمكن الحكم على شيء من الموالاة الظاهرة للكفار أنها كفر لذاتها؛ لأنها دون ما حصل من حاطب من مظاهرة المشركين على رسول الله ﷺ. وهذه النتيجة المستنبطة من قصة حاطب عند الإمام الشافعي تتفق مع ما سبق تقريره في بيان دلالة الآيات الواردة في الحكم بالكفر بموالاة الكفار، وأنها مقيدة بموالاة الكفار على دينهم، على ما سبق تفصيله.

وبهذا يعلم أنه لا دلالة في مجرد مظاهرة المشركين في الظاهر على

الكفر الباطن؛ لأن مجرد الموالاة الظاهرة للكفار ـ وإن تكررت ـ لا تدل لذاتها على أنها لأجل دينهم، لاحتمال أن تكون لغرض دنيوي، فلا يجوز الحكم بكفر المعيّن في الظاهر مع احتمال أن لا يكون فعله كفراً، ولا يلزم من ذلك الجزم بعدم كفره في الباطن، بل قد يكون كافراً في الباطن، كشأن غيره من المنافقين الذين يُحكم بإسلامهم في الظاهر، مع كونهم كفاراً في الباطن[١].

ب ـ ومن الأمثلة الدالة على لزوم التبيُّن عن حال المعين إذا ظهر منه ما يحتمل الشرك، وعدم الجزم بتكفيره قبل ذلك، قصة معاذ ﵁ وسجوده للنبي ﷺ.

روى عبد الله بن أبي أوفى قال: (لما قدم معاذ من الشام سجد للنبي ﷺ قال: «**ما هذا يا معاذ؟**» قال: أتيت الشام فوافيتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم، فوددت في نفسي أن نفعل ذلك بك. فقال النبي ﷺ: «**فلا تفعلوا؛ فإني لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها**». . . الحديث)[٢].

فهذا معاذ ﵁ يسجد للنبي ﷺ، تعظيماً له، لما رآه من حال أهل الكتاب مع علمائهم. لكن معاذ ﵁ لم يكن يقصد قطعاً عبادة النبي ﷺ، والتقرُّب إليه كما يتقرب إلى الله بالسجود. فلما علم الرسول ﷺ أنه إنما أراد التعظيم نهاه عن تعظيمه بالسجود له، فكان ذلك نسخاً لسجود التعظيم والتحية، فقد سجد أبوا يوسف وإخوته له. بل أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم، وليس ذلك سجود عبادة، وإنما هو سجود تعظيم وتكريم.

---

(١) فصلت القول في هذه المسألة في «مناط الكفر بموالاة الكفار»، والتعليق على كلام الإمام الشافعي هنا منقول منه.

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب النكاح (٢١٤٠)، والترمذي في الرضاع (١١٥٩)، وابن ماجه، كتاب النكاح (١٨٥٣)، وأحمد (٤/ ٣٨١)، والحاكم (٢/ ١٨٧)، وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وقد استوفى الكلام فيه وجمع طرقه الشيخ الألباني في «إرواء الغليل» (٧/ ٥٥ ـ ٥٨) وصحَّح الحديث.

قال الإمام ابن كثير: (قال قتادة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٦١] فكانت الطاعة لله والسجدة لآدم. أكرم الله آدم أن أسجد له ملائكته. وقال بعض الناس: كان هذا سجود تحية وسلام وإكرام كما تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ﴾ [يوسف: ١٠٠] وقد كان هذا مشروعاً في الأمم الماضية، ولكنه نسخ في ملتنا. قال معاذ: . . .وذكر الحديث السابق)[١].

وبهذا يتبين أن مجرد السجود لا يستلزم العبادة، وأن من سجد لغير الله لا يلزم أن يكون عابداً له. ولا يكون مشركاً، إلا إذا قصد بسجوده العبادة والتقرب لغير الله، أما مجرد السجود للتعظيم فهو بعد نسخه حرام، لكنه ليس شركاً؛ لأن الشرك لا يحتمل الجواز والنسخ، وإنما يكون ذلك في الشرائع.

يقول الإمام ابن تيمية من كلام طويل عن هذه المسألة: (. . . فكيف يقال يلزم من السجود لشيء عبادته وقد قال النبي ﷺ: «**ولو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها**». ومعلوم أنه لم يقل: لو كنت آمراً أحداً أن يعبد)[٢].

ولما كان السجود لغير الله في الظاهر غير دال قطعاً على عبادة غير الله، بل قد يحتمل غيرها، فإنه لا يمكن تكفير المعين بفعل محتمل، بل لا بد من التبين في مثل هذه الحالة، لكن من عبد غير الله بسجود أو غيره فإنه يكون مشركاً غير معذور بجهله. والكلام هنا إنما هو في القطع في دلالة السجود على التقرب إلى غير الله بالعبادة مطلقاً. فلا بد من التفريق بين ما هو خاص لله تعالى، بحيث يكون صرفه لغيره شركاً وبين ما يجوز لغيره.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك فيما يتعلق بالسجود: (أما الخضوع والقنوت بالقلوب والاعتراف بالربوبية والعبودية فهذا لا يكون على الإطلاق إلا لله سبحانه وتعالى وحده. وهو في غيره ممتنع باطل.

وأما السجود فشريعة من الشرائع، إذ أمرنا الله أن نسجد له. ولو أمرنا

---

(١) «تفسير الإمام ابن كثير» (١/ ٧٨).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤/ ٣٦٠).

أن نسجد لأحد من خلقه غيره لسجدنا لذلك الغير، طاعة لله ﷻ، إذ أحب أن نعظم من سجدنا له. ولو لم يفرض علينا السجود لم يجب البتة فعله، فسجود الملائكة لآدم عبادة لله وطاعة له، وقربة يتقربون بها إليه، وهو لآدم تشريف وتكريم وتعظيم. وسجود إخوة يوسف له تحية وسلام، ألا ترى أن يوسف لو سجد لأبويه تحية لم يكره له؟)[1].

* * *

الحالة الرابعة: الاحتمال في القصد:

في هذه الحالة يفترق الحكم على الفعل عن الحكم على الفاعل. فقد يكون الفعل كفراً بالأدلة الشرعية على ذلك، لكن لا يكون القصد بالفعل مطابقاً للفعل.

ومتعلق هذه الحالة هو ما كان مناط التكليف فيه بالحجة الرسالية على التفصيل، سواء كان ذلك من الأمور الاعتقادية أو العملية.

فلا يعذر بالجهل أو التأول هنا من أتى بما ينافي مقتضى العلم بمفهوم الشهادتين، كمن اعتقد وجود شريك مع الله تعالى، أو تقرب إلى غير الله بالعبادة، أو اعتقد أنه يسوغ له الخروج عن حكم الشريعة، أو اعتقد أن القرآن إنما أنزل للعرب خاصة، وأنه لا يجب على غيرهم الإيمان به، ونحو ذلك مما يكون الإيمان به هو مقتضى العلم بمدلول الشهادتين.

وأما من جهل ما تكون نصوص الكتاب والسُّنَّة هي الطريق للعلم به، أو حصل له فيه شبهة فإنه لا يكفر بمجرد جهله له أو إنكاره، إذا كان له فيه شبهة معتبرة، وهذا هو ما ينطبق عليه القول في هذه الحالة، بناء على اعتبار الاحتمال في القصد.

وحقيقة الأمر: أن من لم تبلغه الحجة الرسالية ببعض الأمور قد يكذب بها أو يستحلها، فلا يكفر؛ لأنه لم يتحقق فيه الرد للشريعة، الذي لا يكون

---

(١) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.

إلّا بعد قيام الحجة عليه فيما خالف فيه. فمجرد وصف الفعل أنه تكذيب أو استحلال أو كفر لا يعني إلحاق وصف الكفر بالمعين حتى تقوم عليه الحجة فيما خالف فيه على الخصوص. فإن أصر بعد ذلك حكم بكفره لنقضه لمبدأ الالتزام بالشريعة.

ومن أدلة هذا الأصل:

أ ـ الحديث المتفق عليه: أن النبي ﷺ قال: «**كان رجل يسرف على نفسه، فلما حضره الموت قال لبنيه: إذا أنا مت فأحرقوني ثم اطحنوني ثم ذروني في الريح، فوالله لئن قدر الله عليّ ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً، فلما مات فعل به ذلك، فأمر الله الأرض فقال: اجمعي ما فيك منه ففعلت، فإذا هو قائم، فقال: ما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رب خشيتك، فغفر له**»[1].

فهذا الرجل ظن أنه إذا أحرق وذري به لم يقدر الله على بعثه. لكن لما لم يكن اعتقاده ناقضاً لتوحيده وأصل دينه، الذي هو مقتضى الإقرار المجمل، وإنما يعلم ما جهله وتأول فيه ـ وهو قدرة الله على بعثه ـ من طريق الحجة الرسالية على التفصيل لم يكفر.

فمع أنه كان منكراً لعموم قدرة الله على البعث. لكنه لم يكن هو مكذِّباً بذلك، لما حصل له من الشبهة، فلا يكون كافراً. فمجرد كون الوصف الشرعي لفعله أنه كفر لا يلزم منه أن يلحق به ذلك الوصف على التعيين، إلا مع توفر شروط وانتفاء موانع. ومن الموانع من تكفير المعين في هذا المثال جهله بتفاصيل ومقتضيات قدرة الله تعالى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (هذا الرجل ظن أن الله لا يقدر عليه إذا تفرق هذا التفرق، فظن أنه لا يعيده إذا صار كذلك. وكل واحد من إنكار قدرة الله تعالى، وإنكار معاد الأبدان وإن تفرقت كفر، لكنه كان مع إيمانه بالله وإيمانه بأمره وخشيته منه جاهلاً بذلك، ضالاًّ في هذا الظن مخطئاً، فغفر الله له ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء (٣٤٧٨)، وكتاب الرقاق (٦٤٨١)، وكتاب التوحيد (٧٥٠٨١)، وأخرجه مسلم كتاب التوبة رقم (٢٧٥٦ ـ ٢٧٥٧).

والحديث صريح في أن الرجل طمع أن لا يعيده إذا فعل ذلك. وأدنى هذا أن يكون شاكّاً في المعاد، وذلك كفر إذا قامت حجة النبوة على منكره حكم بكفره، . . . فغاية ما في هذا أنه كان رجلاً لم يكن عالماً بجميع ما يستحقه الله من الصفات، وبتفصيل أنه القادر، وكثير من المؤمنين قد يجهل مثل ذلك فلا يكون كافراً)[1].

ويقول الإمام ابن الوزير في معنى الحديث: (إنما أدركته الرحمة لجهله وإيمانه بالله والمعاد، ولذلك خاف العقاب. وأما جهله بقدرة الله تعالى على ما ظنه محالاً فلا يكون كفراً، إلّا لو علم أن الأنبياء جاؤوا بذلك، وأنه ممكن مقدور، ثم كذبهم أو أحداً منهم، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. وهذا أرجى حديث لأهل الخطأ في التأويل)[2].

ويقول الإمام ابن القيم في معنى الحديث بعد أن ذكر كفر الجحود العام للشريعة، وكفر الجحود الخاص المقيد بفريضة من فرائض الله أو صفة من صفاته: (وأما جحد ذلك جهلاً أو تأويلاً يعذر فيه صاحبه فلا يكفر صاحبه به؛ كحديث الذي جحد قدرة الله عليه، وأمر أهله أن يحرقوه ويذروه في الريح، ومع هذا فقد غفر الله له، ورحمه لجهله، إذ كان ذلك الذي فعله مبلغ علمه، ولم يجحد قدرة الله على إعادته عناداً أو تكذيباً)[3].

وقد تأول بعضهم هذا الحديث تأويلات بعيدة عن المقصود منه؛ كقول الإمام ابن الجوزي: (جحده صفة القدرة كفر اتفاقاً، وإنما قيل: إن معنى قوله: **(لئن قدر الله علي)**؛ أي: ضيَّق، وهي كقوله تعالى: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ﴾ [الطلاق: ٧]؛ أي: ضيق)[4].

وهذا التأويل بعيد جدّاً عن مفهوم الحديث. وممن شنع عليه الإمام

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/٤٠٩ ـ ٤١٠).
(٢) «إيثار الحق على الخلق»، ابن الوزير (ص٤٣٦).
(٣) «مدارج السالكين»، ابن القيم (١/٣٣٨ ـ ٣٣٩).
(٤) «فتح الباري»، ابن حجر (٦/٥٢٦).

ابن تيمية[1]. ويقول الإمام ابن حزم في رده: (هذا إنسان جهل إلى أن مات أن الله ﷻ يقدر على جمع رماده وإحيائه، وقد غفر الله له لإقراره وخوفه وجهله. وقد قال بعض من يحرف الكلم عن مواضعه: إن معنى **(لئن قدر الله علي)** إنما هو: لئن ضيَّق الله علي، كما قال تعالى ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ﴾ [الفجر: ١٦].

قال أبو محمد: وهذا تأويل باطل لا يمكن؛ لأنه كان معناه حينئذ: لئن ضيق الله علي ليضيقن علي. وأيضاً فلو كان هذا لما كان لأمره بأن يحرق ويذر رماده معنى. ولا شك في أنه إنما أمر بذلك ليفلت من عذاب الله تعالى)[2].

وتأوله آخرون على أن ذلك الرجل كان في حال دهش وشدة خوف، فلم يضبط ما قاله، ولم يكن جاهلاً بقدرة الله على أن يبعثه، وإذا لم يتحقق قصده إلى ما قاله لم يكن مؤاخذاً بمجرد القول.

قال الإمام النووي: (... وقالت طائفة: اللفظ على ظاهره، ولكن قاله هذا الرجل وهو غير ضابط لكلامه، ولا قاصد لحقيقة معناه ومعتقد لها، بل قاله في حالة غلب عليه فيها الدهش والخوف وشدة الجزع، بحيث ذهب تيقظه وتدبر ما يقوله، فصار في معنى الغافل والناسي. وهذه الحالة لا يؤاخذ فيها، وهو نحو قول القائل الآخر الذي غلب عليه الفرح حين وجد راحلته: أنت عبدي وأنا ربك، فلم يكفر بذلك الدهش والغلبة والسهو)[3].

وهذا التأويل الذي خلاصته: أن ذلك الرجل لم يكن قاصداً لما قال مخالف لواقع الأمر، كما يدل عليه الحديث، فإن الرجل لم يقل ما قاله فجأة، ولا سبق لسان. وحاله يدل على ذلك، فقد جمع أبناءه وسألهم عن حاله، وأخبرهم عن خوفه من العذاب على ما كان منه من إسراف على نفسه، ثم إنه أخذ على أبنائه ميثاقاً أن يحرقوه ويذروه بعد موته. وفي رواية عند

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١١/ ٤١٠ ـ ٤١١).

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، لابن حزم (٣/ ٢٥٢).

(٣) «شرح النووي لصحيح مسلم» (١٧/ ٧١).

مسلم أنه قال لأولاده: (**لتفعلن ما آمركم به أو لأولين ميراثي غيركم. إذا أنا مت فأحرقوني**... إلى أن قال: **فأخذ منهم ميثاقاً ففعلوا ذلك... الحديث**)[١].

ويبعد جدّاً أن يجمع أبناءه، ويسألهم عن حاله، ويخبرهم بظنه في نفسه، وخوفه من العاقبه، ثم يأخذ عليهم ميثاقاً أن يحرقوه ويذروه، ويكون كل ذلك عن غير قصد. هذا لا يتصور. ولهذا سأله الله عن سبب ما أقدم عليه؛ لأنه فعل تحقق فيه القصد والإرادة. ولم يكن رده أنه لم يكن قاصداً لما قال، بل أقر بقصده، لكنه أخبر أن ما حمله على ما قصد إليه وقاله هو خوفه من عذاب الله تعالى. فقياس حاله مع كل ما سبق على حال من قال لسبق لسان: «**اللَّهُمَّ أنت عبدي وأنا ربك**». قياس مع الفارق.

* * *

ب ـ ومما يدخل تحت هذه القاعدة وهي الإعذار بالجهل والتأول فيما لا يعلم إلا بالحجة الرسالية، الحادثة المشهورة عن قدامة بن مظعون رضي الله عنه واستحلاله للخمر متأولاً، ولما أراد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يجلده الحد قال: (لو شربت كما يقولون ما كان لكم أن تجلدوني، فقال عمر: لِمَ؟ قال قدامة: قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ...﴾ الآية [المائدة: ٩٣]. فقال عمر: أخطأت التأويل، إنك إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله عليك، فأمر عمر بقدامة فجلد)[٢].

فهذا قدامة بن مظعون رضي الله عنه وهو من الصحابة، ومن العرب الذين يدركون معاني كتاب الله، قد بلغته الحجة بتحريم الخمر وفهمها، لكنه تأول أنها حلال، لا ردّاً للنص على التحريم، وإنما لشبهة عرضت له، وهي أن التحريم عام خصصته آية المائدة. فشرب الخمر مستحلّاً لها على مقتضى فهمه وظنه أنها ليست محرمة مطلقاً. ولما أراد عمر بن الخطاب أن يحده ادعى أن ما فعله لا يستلزم إقامة الحد عليه؛ لأنه شرب ما هو حلال عنده. ولم يكفِّره

---

(١) رواه مسلم، كتاب التوبة (٢٧٥٧).

(٢) القصة مروية في «مصنف عبد الرزاق» (٩/ ٢٤٠ ـ ٢٤٢)، والبيهقي في «السنن» (٨/ ١٦)، و«الإصابة»، لابن حجر (٣/ ٢٢٠).

عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولا الصحابة الذين معه لاستحلاله شرب الخمر، مع أن ذلك كفر؛ لأن استحلاله لم يكن تكذيباً ورداً لما يعلم أنه حكم الله، بل كان مجتهداً مخطئاً مغفوراً له، فلا إثم عليه، فضلاً عن تكفيره.

لكن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أقام عليه الحجة، وأزال شبهته بقوله له: (أخطأت التأويل، إنك إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله عليك). ومعنى ذلك: أنه إذا ثبت أن الخمر حرام ـ وقدامة بن مظعون رضي الله عنه يعلم ذلك ـ فهذا لا يعارض إباحة المطعومات لمن اتقى الله؛ لأن المقصود بها غير المحرمات، التي من اتقى الله تركها، لما ورد في حكمها على الخصوص.

ولو أن قدامة أصر على شرب الخمر واستحلاله بعدما أزيلت شبهته وقامت عليه الحجة لكان كافراً، لكن عمر جلده لاعترافه بالتحريم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن استحلال قدامة وأصحابه للخمر أنه: (لما ذكر ذلك لعمر بن الخطاب اتفق هو وعلي بن أبي طالب وسائر الصحابة على أنهم إن اعترفوا بالتحريم جلدوا، وإن أصروا على استحلالها قتلوا)[1].

ومن جميع ما تقدم في هذه الحالة يتبين أن بلوغ الحجة وفهمها وعدم وجود شبهة عند من بلغته الحجة شرط في تكفير المعين. وأن من لم تبلغه الحجة، أو بلغته فلم يفهمها، أو فهمها لكن عرضت له شبهة معتبرة، لا يكفر حتى تقام عليه الحجة الرسالية.

وعلى هذا؛ فلا يصح التفريق بين فهم الحجة وقيام الحجة، والقول بأن قيام الحجة يتحقق ولو مع عدم فهمها، فإنه لا تقوم الحجة إلا على من فهمها وعرف المراد بها، وأما أن من فهم الحجة قد يهتدي بها وقد لا يهتدي، فهذا أمر آخر خارج عن مناط قيام الحجة

وفي تقرير هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد تكون قد عرضت له

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/ ٤٠٤).

شبهات يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء في المسائل النظرية أو العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام)[١].

وتأمل كيف لم يكتف شيخ الإسلام هنا بمجرد بلوغ الحجة لتكون الحجة بذلك قائمة على من حصلت منه المخالفة بما هو كفر، بل لم يكتف بمجرد فهم الحجة بعد بلوغها مع وجود الشبهة فيها عند المخالف، وهو إنما يقصد هنا الشبهة المعتبرة، وهذا يؤكد ما تكرر بيانه من أن قيام الحجة لا يتحقق بمجرد بلوغها.

وكل هذا يدل على الأصل المراد بيانه في هذه الحالة الرابعة، وهو أن قصد المعين معتبر في الحكم عليه، وأنه لا بد من التبيُّن عن حاله، وهل ما تحقق منه في الظاهر من أفعال وأقوال كفرية ظاهرها استحلال الحرام، وهل هي صادرة عن تكذيب واستحلال لذلك المحرم، أم هي لأجل الجهل والتأول.

* * *

ج ـ ومما ينبغي بحثه هنا حادثه ذات أنواط وحقيقة دلالتها؛ فعن أبي واقد الليثي رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ لما خرج إلى غزوة حنين مر بشجرة للمشركين، كانوا يعلقون عليها أسلحتهم، يقال لها: ذات أنواط، فقالوا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال رسول الله ﷺ: «**سبحان الله! هذا كما قال قوم موسى: اجعل لنا إلٰهاً كما لهم آلهة، والذي نفسي بيده لتركبن سنن من كان قبلكم...**».

وفي رواية أخرى للحديث قال أبو واقد الليثي رضي الله عنه: (خرجنا مع رسول الله ﷺ ونحن حدثاء عهد بكفر، وللمشركين سدرة يعكفون عندها وينوطون بها أسلحتهم... الحديث)[٢].

---

(١) المرجع السابق (٣٢/٣٤٦).

(٢) أخرجه الترمذي، الفتن: باب ما جاء «**لتركبن سنن من كان قبلكم**» (٢١٨١)، وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد (٥/٢١٨)، وابن أبي عاصم في «السُّنَّة» (١/٣٧)، تخريج الشيخ الألباني وصحَّح الحديث.

وقد اختلف في دلالة هذه الحادثة، وهل فيها دلالة على أن ما طلبه الصحابة كان شركاً، أم أن الرسول ﷺ إنما نهاهم عن مجرد المشابهة، لا أنهم قد وقعوا في الشرك. وعلى هذا فهل دلالة هذه الحادثة محصورة في مجرد النهي عن اتباع سنن الأمم السابقة، أم أنها مع تلك تدل أيضاً على أن الصحابة قد حصلت منهم المشابهة لتلك السنن فيما هو شرك؟

وسواء فهمت القصة على المعنى الأول أو الثاني فإنه ليس في ذلك معارضة لأصول أهل السُّنَّة في قضية التكفير؛ لأنه إن كان النهي عن مجرد المشابهة ـ ولا شك أنها أمر عظيم يستوجب الزجر والنهي ـ فلا مدخل للقصة في هذا الباب؛ لأن مجرد المشابهة هنا لا تستوجب الكفر لذاتها، وأما إن كان قولهم مقتضياً للشرك، فإن النبي ﷺ لم يكفرهم، وإن كان قد حذرهم ونهاهم عما قالوا.

وليس كل من وقع في شيء من أمور الشرك الظاهرة يكفر بمجرد قوله أو فعله، بل لا بد من استيفاء شروط التكفير وانتفاء الموانع في حقه.

يقول القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله: (الجاهل والمخطئ من هذه الأمة ولو عمل من الكفر والشرك ما يكون صاحبه مشركاً أو كافراً، فإنه يعذر بالجهل والخطأ، حتى تتبين له الحجة التي يكفر تاركها بياناً واضحاً ما يلتبس على مثله، وينكر ما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام، مما أجمعوا عليه إجماعاً جليّاً قطعيّاً، يعرفه كل المسلمين من غير نظر وتأمل)[1].

ومن هذا ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن بعض أحوال الناس الشركية في عصره، لكنه لم يحكم بكفرهم بمجرد وقوع ذلك منهم.

ومن ذلك أنه سئل رحمه الله هذا السؤال: (ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين في قوم يعظمون المشايخ، بكون أنهم يستغيثون بهم في الشدائد، ويتضرعون إليهم، ويزورون قبورهم، ويقبلونها، ويتبركون بترابها، ويوقدون المصابيح طول الليل، ويتخذون لها مواسم يَقْدمون عليها من

---

(١) انظر: «محاسن التأويل»، للقاسمي (٥/١٣٠٧).

البعد، يسمونها ليلة المحيا، فيجعلونها كالعيد عندهم، وينذرون لها النذور، ويصلون عندها، فهل يحل لهؤلاء القوم هذا الفعل أم يحرم أم يكره. . .).

وكان من جواب شيخ الإسلام بيان أن بعض ما يفعله أولئك الذين سئل عنهم شرك حيث قال: (من استغاث بميت أو غائب من البشر بحيث يدعوه في الشدائد والكربات، ويطلب منه قضاء الحوائج، فيقول: يا سيدي الشيخ فلان، أنا في حسبك وجوارك، أو يقول عند هجوم العدو عليه: يا سيدي فلان، يستوحيه ويستغيث به، أو ذلك عند مرضه وفقره وغير ذلك من حاجاته، فإن هذا ضال مشرك عاص لله باتفاق المسلمين. . .).

ثم بيَّن حكم من وقع في شيء من ذلك ومتى يحكم عليه بالكفر على التعيين فقال: (وهذا الشرك إذا قامت على الإنسان الحجة فيه ولم ينته وجب قتله كقتل أمثاله من المشركين، ولم يدفن في مقابر المسلمين، ولم يصل عليه، وأما إذا كان جاهلاً لم يبلغه العلم، ولم يعرف حقيقة الشرك الذي قاتل عليه النبي ﷺ المشركين فإنه لا يحكم بكفره، ولا سيما وقد كثر هذا الشرك في المنتسبين إلى الإسلام، ومن اعتقد مثل هذا قربة وطاعة فإنه ضال باتفاق المسلمين، وهو بعد قيام الحجة كافر)[1]

وفي ذلك أيضاً يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (. . . إنا بعد معرفة ما جاء به الرسول نعلم بالضرورة أنه لم يشرع لأمته أن تدعو أحداً من الأموات، لا الأنبياء ولا الصالحين ولا غيرهم، لا بلفظ الاستغاثة ولا بغيرها، ولا بلفظ الاستعاذة ولا بغيرها، كما أنه لم يشرع لأمته السجود لميت ولا لغير ميت ونحو ذلك، بل نعلم أنه نهى عن كل هذه الأمور، وأن ذلك من الشرك الذي حرمه الله تعالى ورسوله، لكن لغلبة الجهل وقلة العلم بآثار الرسالة في كثير من المتأخرين لم يمكن تكفيرهم بذلك حتى يتبين لهم ما جاء به الرسول ﷺ مما يخالفه. . . إلخ)[2].

---

(١) «جامع المسائل»، لابن تيمية، تحقيق: محمد عزير، المجموعة الثالثة (ص١٤٥).

(٢) «الرد على البكري»، لابن تيمية (ص٣٧٦).

بل ذكر شيخ الإسلام عن بعض من أسلم من التتار في زمانه أنهم كانوا يفعلون بعد إسلامهم بعض ما كانوا يفعلونه من الشرك الظاهر قبل إسلامهم، ومع ذلك فقد حكم بإعذارهم وعدم عقوبتهم لأجل جهلهم، ومن ذلك قوله: (من دعا غير الله وحجَّ إلى غير الله هو أيضاً مشرك، والذي فعله كفر، لكن قد لا يكون عالماً بأن هذا شرك محرم، كما أن كثيراً من الناس دخلوا في الإسلام من التتار وغيرهم، وعندهم أصنام لهم صغار من لبد وغيره، وهم يتقربون إليها ويعظمونها، ولا يعلمون أن ذلك محرم في دين الإسلام، ويتقربون إلى النار أيضاً، ولا يعلمون أن ذلك محرم، فكثير من أنواع الشرك قد يخفى على بعض من دخل في الإسلام ولا يعلم أنه شرك، فهذا ضال، وعمله الذي أشرك فيه باطل، لكن لا يستحق العقوبة حتى تقوم عليه الحجة)[١].

والإمام ابن تيمية لا يقصد هنا أن من عَبَد غير الله فهو معذور مطلقاً ظاهراً وباطناً، وإنما يقصد أن من تلبس بشيء من مظاهر الشرك لم يلزم تكفيره حتى تقام عليه الحجة الرسالية، لإمكان أن يكون جاهلاً لم تبلغه الحجة، أو متأولاً له شبهة يعذر بها. فكلامه هنا هو فيما يتعلق بالأحكام على الناس في الظاهر. وأما من تقرَّب إلى غير الله وعَبدَ غير الله فهو كافر ظاهراً وباطناً، وذلك لا يعلم بمجرد الفعل الظاهر، ولهذا اشترط في التكفير إقامة الحجة. حيث قيد إمكان الحكم بتكفير من ذكر حالهم بأن يتبين لهم ما جاء به الرسول ﷺ مما يخالفه، وذلك لا يكون إلا بعلمهم بالنصوص الواردة في ذلك، وانتفاء ما قد يعرض لهم من الشبهة فيها.

---

(١) «الرد على الإخنائي»، لابن تيمية، تحقيق: الشيخ عبد الرحمٰن المعلمي (٦١ ـ ٦٢).

الفصل الثاني

الضابط في قيام الحجة على المعيَّن

توطئة:

الأصل أنه لا تكفير للمعيَّن إلّا إذا كانت الحجة الرسالية قد بلغته.

لكن اشتراط بلوغ الحجة الرسالية قد يراد به مجرد البلوغ العام الذي تقوم به الحجة بأصل الدين، الذي هو عبادة الله والتقرب إليه وحده والالتزام بشريعته إجمالاً.

وقد يراد ببلوغ الحجة ما يتعلق بتفاصيل الحجة الرسالية، والالتزام التفصيلي بفعل الأوامر واجتناب النواهي، وذلك لا يكفي في قيام الحجة به مجرد البلوغ العام، بل لا بد فيه من بلوغ تفصيلي أيضاً.

ومن هنا نعلم أن القول بأن الجهل عذر مطلقاً في أصل الدين وفي غيره خطأٌ. كما أن القول بأن الجهل ليس عذراً مطلقاً خطأ أيضاً. بل لا بد من التفريق بين ما كانت المخالفة فيه بمناقضة أصل الدين، وما كانت المخالفة فيه متعلقة بالالتزام التفصيلي.

وهذا الإجمال لا بد من تفصيله بذكر:

١ ـ مقتضى الإقرار بالشهادتين.

٢ ـ مناط التكليف بالالتزام التفصيلي.

أولاً: مقتضى الإقرار بالشهادتين

لا بد لتحقيق الإقرار بالشهادتين التي هي الدلالة المطابقة لأصل الدين من:

ـ العلم بمدلولها إجمالاً.

ـ الالتزام بذلك المدلول.

ـ ترك ما يناقض ذلك.

وهذه القضايا الثلاث مترابطة وضرورية في تحقيق أصل الدين لأنه لا يمكن تحقيق الشهادتين دون العلم بمدلولها والالتزام الإجمالي بمقتضى ذلك المدلول، كما لا يمكن تحقيقهما مع فعل ما يناقضها.

وليس المراد هنا بيان حقيقة أصل الدين، ولا بيان حقيقة ما يناقضه، فقد تقدم بيان ذلك بالتفصيل في البابين السابقين. وإنما المراد بيان اشتراط العلم بمدلول الشهادتين في تحقيقهما، وأن مجرد الإقرار بهما كاف في قيام الحجة على المعين في أمرين اثنين هما:

الأول: استحقاق الله وحده للعبادة وتحقيق ذلك بالتوحيد وعدم مناقضته بالشرك.

الثاني: قيام الحجة بالالتزام الإجمالي بالشريعة.

فهذان الأصلان هما أساس الدين. فأما حقيقة التوحيد فهي إخلاص التوجه والقصد والإرادة والتقرب لله وحده. وهو أصل جميع العبادات

وروحها. فمن صرفه لغير الله تعالى فقد أشرك، ولا حجة له بالجهل في ذلك، بل قد قامت الحجة به على جميع بني آدم بمقتضى الفطرة عليه. وقامت الحجة الرسالية به على من بلغته الرسالة زيادة على الحجة الفطرية.

وأما حقيقة الالتزام الإجمالي بالشريعة فهي اتباع النبي ﷺ، والانقياد لحكم الله وشرعه، ولا يكون مسلماً في أحكام الدنيا من لم يحقق هذا الالتزام. يقول النبي ﷺ: «**والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار**»[1]. فمن قامت عليه الحجة بالرسالة ثم لم يلتزم بها فهو كافر في أحكام الدنيا والآخرة. وأما من لم تقم عليه الحجة أو بلغته على جهة مشوهة تنفر من قبولها؛ كحال الذين لا يسمعون عن الإسلام والرسول ﷺ والقرآن الكريم إلا شبهاً تصرف عن الإسلام. فهؤلاء كفار في أحكام الدنيا؛ لأنهم لم يحققوا الالتزام بالشريعة واتباع النبي ﷺ، لكن لا يلزم أن تنطبق عليهم أحكام الكفار الذين بلغتهم الدعوة، وقامت عليهم الحجة الرسالية، ومن لم يعلن إسلامه ويؤمن بالنبي ﷺ فهو كافر في أحكام الدنيا، وإن كان كفره عن جهل لا عن عناد. ولذا كان الواجب إقامة الحجة على الكافر الذي لم تبلغه الدعوة قبل قتاله وأخذ الجزية منه إن لم يسلم.

وعلى هذا يفهم قول الإمام ابن القيم رحمه الله: (والإسلام هو توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له، والإيمان بالله وبرسوله واتباعه فيما جاء به. فما لم يأت العبد بهذا فليس بمسلم، وإن لم يكن كافراً معانداً فهو كافر جاهل)[2].

فكلامه هنا فيما يتعلق بأحكام الدنيا، وأن من لم يقر بالإسلام فهو كافر، وإن لم تبلغه الدعوة، وليس كلامه فيمن ثبت له وصف الإسلام ثم تلبس بشيء من مظاهر الشرك، فإن هذا قد أجمع أهل السُّنَّة على أنه لا يكفر

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، رقم (١٥٣).

(٢) «طريق الهجرتين»، لابن القيم (ص٤١١).

إلا بشرط قيام الحجة عليه، لا بمجرد فعله الظاهر. ما لم يكن فعله قاطع الدلالة على كفره، على ما سبق تفصيله عند بيان الدلالة القطعية للظاهر على الباطن.

وأصل كون الإقرار حجة على من أقر به هو أن المقر بالشهادتين لا بد أن يعلم حقيقة ما أقر به، من اشتراط تحقيق التوحيد والالتزام بالشريعة. وإذا علم ذلك فلا بد أن يعلم أن الشرك أو عدم الالتزام الإجمالي بالشريعة مناقض لأصل الدين. فإذا توجه وتقرب إلى غير الله فهو مشرك، ولا يعذر بجهله. وإذا لم يلتزم بالشريعة ـ بمعنى عدم الرضى بها والإذعان لها ـ فهو كافر ولا يعذر بجهله، لقيام الحجة عليه بإقراره بذلك.

ولهذا جعل العلماء من شروط تحقيق الشهادتين وقبولها العلم المنافي للجهل، واليقين المنافي للشك. ومما استدلوا به على ذلك قول الرسول ﷺ: «**من مات وهو يعلم أن لا إلٰه إلا الله دخل الجنة**»[1]. وقوله ﷺ لأبي هريرة رضي الله عنه: «**من لقيت وراء هذا الحائط يشهد ألا إلٰه إلا الله مستيقناً بها فبشره بالجنة**»[2]. ونحو ذلك من الأحاديث.

وهذه الأحاديث وإن كان فيها الوعد بدخول الجنة لمن مات وهو يعلم ألا إلٰه إلا الله موقناً بذلك، فإنها تتضمن الدلالة على أن من جهل مفهوم الشهادتين بتوحيد الله بالعبادة والتسليم لشريعته باطناً وظاهراً لا يمكن أن يكون من أهل ذلك الوعد.

يقول الشيخ حافظ حكمي رحمه الله عن هذه الأحاديث: (اشترط في دخول قائلها الجنة أن يكون مستيقناً بها قلبه، غير شاك فيها، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط)[3].

ويقول الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ رحمه الله: (وأما قول الإنسان لا إلٰه إلا الله، من غير معرفة لمعناها ولا عمل به، أو دعواه أنه من أهل التوحيد

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، حديث رقم (٢٦).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، حديث رقم (٣١).

(٣) «معارج القبول» (١/ ٣٧٩).

وهو لا يعرف التوحيد، بل ربما يخلص لغير الله من عبادته من الدعاء والخوف والذبح والنذر والتوبة والإنابة وغير ذلك من أنواع العبادات فلا يكفي في التوحيد، بل لا يكون إلا مشركاً والحالة هذه)[1].

وإذا كان مجرد الإقرار يقوم حجة بأصل الدين، بحيث لا يعذر بالجهل ولا بالتأول من أشرك فعبد غير الله، أو لم يلتزم بالشريعة إجمالاً. فهل كل من تلبس بعمل من أعمال الشرك الظاهرة، أو حكم بالقوانين الوضعية لا بد أن يكون كافراً بمجرد فعله الظاهر؟.

إننا لا بد أن نفرق هنا بين أحكام الكفر على الباطن، وبين الحكم على المعين بالكفر في الظاهر. وذلك أنه ليس كل من عمل عملاً من أعمال الشرك في الظاهر لا بد أن يقصد به ما تتحقق معه عبادة غير الله، إذ قد يفعله على غير جهة التقرب إلى غير الله تعالى. فلا بد قبل الحكم بكفره من تبين حاله، لإزالة هذا الاحتمال، إلا إذا كان فعله لا يحتمل مطلقاً إلّا أنه عبادة وتقرُّب إلى غير الله، فإنه يحكم بكفره حينئذ لعدم الاحتمال في القصد.

ومثال ذلك: أن من طاف بقبر أو ذبح عند قبر فإن فعله يحتمل أنه قد فعل ذلك لله تعالى، لكنه خص ذلك المكان لما يظنه من بركته، فيكون بذلك قد ابتدع في دين الله حيث خص ذلك القبر بتلك العبادة بلا دليل، بخلاف من كان طوافه أو ذبحه لصاحب القبر فإنه يكون مشركاً بكل حال، ولا ينظر إلى دعواه أنه لم يعبد صاحب القبر بالطواف أو الذبح؛ لأن العبرة بحقائق الأمور، وقد حصل منه صرف العبادة لغير الله تعالى، وعلى هذا فيلزم التحقق من المعين والتثبت من حاله قبل الحكم عليه، ولا ينظر هنا إلى مجرد القرائن بإطلاق، فإنها وإن كانت دليلاً على حال المعين إلا أنها قد لا تكفي في أحوال أخرى، والحكم بردة مسلم أمر في غاية الخطورة، لا بد فيه من التحري والتثبت، إذ لا يصح نفي إسلام من علمنا إسلامه بيقين بمجرد الشك والاحتمال، بل لا بد أن يكون الحكم بكفره مبنيّاً على يقين.

---

(١) «تيسير العزيز الحميد» (ص١٤٠).

وكذلك من حكَّم القوانين الوضعية، قد لا يكون فعله لأجل جهله بأصل الالتزام بالشريعة، ولا يكون بفعله معانداً، بل قد يظن أن فعله لا يناقض حقيقة التزامه بالشريعة، فيكون جهله من عدم العلم بمخالفة فعله لأصل الالتزام بالشريعة، لا من جهة جهله بحقيقة الالتزام. فلا بد إذن من التبيُّن قبل الحكم بالتكفير، وإقامة الحجة وإزالة الشبهة.

فالقاعدة العامة هنا: أنه لا بد من تبين حال المعين وعدم الجزم بكفره قبل العلم بقصده من فعله، بالضوابط الشرعية لذلك، إذا لم يكن فعله قاطعاً في الدلالة على قصده، بحيث لا يحتمل الأمر غير ذلك أدنى احتمال. فالمانع من التكفير هنا ابتداء ليس هو اشتراط قيام الحجة فهي قائمة بمجرد الإقرار، إنما المانع تبين قصد المعين بفعله. وهذا هو الفرق بين التكفير بما يناقض مدلول الشهادتين، وبين التكفير بما يناقض الالتزام التفصيلي، الذي لا بد من قيام الحجة الرسالية فيه على التفصيل. وهو فرق مهم ضل لعدم فهمه كثيرون، إما بالتعميم بعدم الإعذار مطلقاً، وإما بالتعميم بالإعذار مطلقاً. وقد شذ قوم فاعتبروا مجرد التلبس بعمل من أعمال الشرك كافياً في تكفير المعين.

وقد دخل اللبس عليهم في هذه القضية من عدم تفريقهم بين أحكام الباطن وأحكام الظاهر، وحقيقة التلازم بين الظاهر والباطن؛ فظنوا أن المشرك هو من عمل عملاً من أعمال الشرك في الظاهر مطلقاً، دون نظر إلى احتمال أن يكون في حقيقته قاصداً غير ما به يكون الشرك، وهو التوجه والتقرُّب إلى غير الله ﷻ.



حقيقة موقف الإمام محمد بن عبد الوهاب وأئمة الدعوة من قيام الحجة

اضطرب كثير من الناس في فهم حقيقة منهج الإمام محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما يتعلق بالإعذار بالجهل في الشرك وفي تكفير المعين، وسبب ذلك: أن له أقوالاً يفهم منها أنه لا يعذر بالجهل في الشرك، وأنه يحكم على المعين بالشرك بمجرد وقوعه منه، كما أن له أقوالاً أخرى قد يفهم منها ما يناقض ذلك من الإعذار بالجهل.

ومما جاء عنه قاطعاً في الدلالة على عدم الإعذار بالجهل في الشرك قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إذا عرفت ما ذكرت لك معرفة قلب، وعرفت الشرك بالله الذي قال الله فيه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وعرفت دين الله الذي أرسل به الرسل من أولهم إلى آخرهم الذي لا يقبل الله من أحد ديناً سواه. وعرفت ما أصبح غالب الناس فيه من الجهل بهذا، أفادك فائدتين... إلى أن قال: وأفادك أيضاً الخوف العظيم. فإنك إذا عرفت أن الإنسان يكفر بكلمة يخرجها من لسانه، **وقد يقولها وهو جاهل فلا يعذر بالجهل**)[1].

ومن ذلك أيضاً: قوله في شرح حديث عمران بن حصين رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وفيه:

---

(١) «كشف الشبهات»، للإمام محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته، العقيدة والآداب الإسلامية (١٥٨).

أن النبي ﷺ رأى رجلاً في يده حلقة من صفر، فقال: «**ما هذه؟**» قال: من الواهنة. فقال: «**انزعها فإنها لا تزيدك إلا وهناً، فإنك لو مت وهي عليك ما أفلحت أبداً**»[1]. ويقول في شرح الحديث: (فيه مسائل: . . . **الثالثة: أنه لم يعذر بالجهالة**)[2].

فهذا كلامه فيما يتعلق بعدم الإعذار بالجهل في الشرك، والذي يقتضي التلازم بين التلبس بالشرك وبين الحكم على المعين بالكفر وإن لم تقم عليه الحجة.

وأما كلام الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله الذي قد يفهم منه الإعذار بالجهل واشتراط قيام الحجة على المعين قبل تكفيره فمنه قوله: (ما ذكره لكم عني أني أكفر بالعموم فهذا بهتان الأعداء). ثم قال بعد رده على من يقول بأنه يشترط الهجرة إليه لثبوت وصف الإسلام: (إنما المراد اتباع دين الله ورسوله في أي أرض كانت، ولكن نكفر من أقر بدين الله ورسوله ثم عاداه وصد الناس عنه. وكذلك من عبد الأوثان بعدما عرف أنها دين المشركين وزينه للناس، فهذا الذي أكفره. وكل عالم على وجه الأرض يكفر هؤلاء إلا رجلاً معانداً أو جاهلاً)[3].

ويقول أيضاً في رد نفس المعنى: (. . . وكذلك تمويهه على الطغام بأن ابن عبد الوهاب يقول: الذي ما يدخل تحت طاعتي كافر. ونقول: سبحانك هذا بهتان عظيم، بل نشهد الله على ما يعلمه من قلوبنا بأن من عمل بالتوحيد وتبرأ من الشرك وأهله فهو المسلم، في أي زمان وأي مكان. وإنما نكفر من أشرك بالله في إلٰهيته بعدما نبين له الحجة على بطلان الشرك، وكذلك نكفر من حسَّنه للناس أو أقام الشبه الباطلة على إباحته، وكذلك من قام بسيفه دون هذه

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٤٤٥)، وابن ماجه (٣٥٣١)، وابن حبان (١٤١٠)، والحاكم (٤/ ٢١٦) وصحَّحه ووافقه الذهبي، وحسَّن البوصيري إسناده في «مصباح الزجاجة» (٣/ ١٤٠).

(٢) «كتاب التوحيد»، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته، العقيدة والآداب الإسلامية (ص٢٨).

(٣) «مجموع مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب»، القسم الخامس، الرسائل الشخصية (ص٥٨).

المشاهد التي يشرك بالله عندها وقاتل من أنكرها وسعى في إزالتها)[1].

ويقول أيضاً: (وأما التكفير فأنا أكفر من عرف الرسول، ثم بعدما عرفه سبه ونهى الناس عنه وعادى من فعله، فهذا هو الذي أكفره، وأكثر الأمة ولله الحمد ليسوا كذلك)[2].

ويقول أيضاً: (وأما ما ذكر الأعداء عني أني أكفر بالظن والموالاة، أو أكفر الجاهل الذي لم تقم عليه الحجة فهذا بهتان عظيم، يريدون به تنفير الناس عن دين الله ورسوله)[3].

وقد وردت في التأكيد على ما ذكره الشيخ محمد بن عبد الوهاب في هذا المعنى أقوال لبعض أئمة الدعوة، منها قول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن: (من بلغته دعوة الرسل إلى توحيد الله ووجوب الإسلام له، وفقه أن الرسل جاءت بهذا لم يكن له عذر في مخالفتهم وترك عبادة الله، وهذا هو الذي يجزم بتكفيره إذا عَبَد غير الله وجعل معه الأنداد والآلهة. والشيخ[4] وغيره من المسلمين لا يتوقفون في هذا. وشيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد قرر هذا وبيَّنه وفاقاً لعلماء الأمة واقتداء بهم. ولم يكفر إلا بعد قيام الحجة وظهور الدليل، حتى أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ توقف في تكفير الجاهل من عُبَّاد القبور إذا لم يتيسر له من ينبهه)[5].

ويقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن أيضاً: (وكان شيخنا محمد بن عبد الوهاب يقرر في مجالسه ورسائله أنه لا يكفر إلا من عرف دين الرسول، وبعد معرفته تبين في عداواته ومسبته. وتارة يقول: وإذا كنا لا نكفر من يعبد قبة الكواز ونحوه ونقاتلهم حتى نبين لهم وندعوهم فكيف نكفر من لم يهاجر إلينا؟ ويقول في بعضها: وأما من أخلد إلى الأرض واتبع هواه فلا أدري ما

---

(١) المرجع السابق (ص٦٠).
(٢) المرجع السابق (ص٣٨).
(٣) المرجع السابق (ص٢٥).
(٤) يقصد شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.
(٥) «مصباح الظلام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام» (ص٣٢٤ ـ ٣٢٥).

حاله[١]. وإذا كان هذا كلام شيخنا وهذه طريقته، فكيف يلزمه العراقي[٢] وينسب إليه التكفير بالعموم؟)[٣].

ومنشأ الإشكال والاختلاف حول حقيقة موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب من شروط التكفير وموانعه فيما يتعلق بقيام الحجة خاصة أن من أقواله ما يفهم منها صراحة عدم الإعذار بالجهل، كما أن من أقواله ما قد يفهم منها أنه يعذر بالجهل، وأنه يتوقف عن تكفير من لم تقم عليه الحجة، ولا شك أن القول بالإعذار بالجهل يناقض القول بعدم الإعذار بالجهل، بحيث يلزم من ترجيح أحد هذين التوجيهين لكلام الشيخ محمد بن عبد الوهاب إبطال القول الآخر، بناء على استحالة الجمع بينهما مع اتحاد متعلقهما، وهو إما الحكم على المعين بالكفر وإما أن يتوقف الحكم عليه بالكفر في أحكام الدنيا على قيام الحجة، إذ لا بد أن يكون كافراً إذا قيل بالتلازم بين مجرد التلبس بالشرك وبين الحكم على المعين بالكفر، أو لا يكون كافراً إلا بعد قيام الحجة إذا تقرر اشتراطها في تكفيره، ثم إنه لا يكفي في ذلك مجرد ترجيح أحد هذين التوجيهين، بل لا بد مع ذلك من تفسير ما يستند إليه أصحاب التوجيه الآخر على وجه مقبول ينتفي معه التعارض بين التوجيهين.

ونتيجة لهذا التقابل بين الإعذار بالجهل وبين عدم الإعذار بالجهل إذا كان متعلقهما واحداً فقد اختلفت التوجيهات التي غايتها بيان حقيقة موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب من هذه المسألة، ويرجع حاصل ذلك إلى ترجيح أحد هذين التوجيهين المتقابلين، إما إلى ترجيح القول بأن الشيخ محمد بن عبد الوهاب لا يعذر بالجهل وإما إلى ترجيح القول بأنه يعذر بالجهل.

فالذي يرجح أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يعذر بالجهل، وأنه لا

---

(١) يقصد بذلك من ثبت له عقد الإسلام وهو يعمل بعض أعمال الشرك، ولم يعلم أن الحجة قد قامت عليه فعلاً.

(٢) هو: ابن جرجيس الذي رد عليه الشيخ عبد اللطيف بكتابه هذا «منهاج التأسيس...».

(٣) «منهاج التأسيس» (ص١٨٧ ـ ١٨٨).

يحكم بكفر من تلبس بالشرك إلا بعد التحقق من إقامة الحجة عليه إنما يعتمد على ما سبق من كلامه من أنه لم يكن يكفر من وقع في الشرك مع عدم قيام الحجة، وقد مال الشيخ محمد بن عثيمين إلى هذا التوجيه، وغاية ما استند إليه في ترجيحه هو أن له كلاماً آخر يدل على العذر بالجهل، وقد علَّق الشيخ ابن عثيمين على قول الشيخ محمد بن عبد الوهاب في «كشف الشبهات»: (فإنك إذا عرفت أن الإنسان يكفر بكلمة يخرجها من لسانه، وقد يقولها وهو جاهل فلا يعذر بالجهل)[1]، فكان مما قاله في توجيه هذه العبارة، وأنه لا يلزم منها أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب لا يعذر بالجهل: (لا أظن أن الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ لا يرى العذر بالجهل، اللَّهُمَّ إلا أن يكون منه تفريط بترك التعلم، مثل أن يسمع الحق فلا يلتفت إليه ولا يتعلم، فهذا لا يعذر بالجهل، وإنما أظن ذلك من الشيخ **لأن له كلاماً آخر يدل على العذر بالجهل**. . .)[2].

ثم أورد بعض أقوال الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي قد يفهم منه الإعذار بالجهل، لكن يشكل على هذا التوجيه أنه لم يوجه ما ورد في المقابل من أقوال الشيخ محمد بن عبد الوهاب الصريحة في عدم الإعذار بالجهل؛ لأنه إذا ورد النفي والإثبات على أمر واحد فإنه لا يكفي ترجيح أحدهما إلا مع بيان ما يدل على انتفاء ما ينافيه ويناقضه، وإلا لزم التسليم باجتماع النقيضين.

والذي يحل الإشكال ويدفع التعارض في هذه المسألة أن بعض أئمة الدعوة قد نصوا على أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان يفرِّق بين حكم من وقع في الشرك قبل ظهور دعوته وبين حكمهم بعد ظهور دعوته، حيث إنه كان يتوقف عن الجزم بكفر من وقع في الشرك قبل ظهور دعوته فيما يتعلق بآحكام الآخرة خاصة، وأنه كان يعتبر حكمهم في ذلك كحكم أهل الفترة، وأن كل

(١) «شرح كشف الشبهات»، لابن عثيمين (٤٦).

(٢) المرجع السابق (٤٦ ـ ٤٧).

ما ذكره من الإعذار بالجهل والتوقف عن تكفير من وقع في الشرك فإنما يقصد به ذلك خاصة، وأما بعد ظهور الدعوة فنصوا على أنه كان يجزم بكفر من وقع الشرك في أحكام الدنيا وأحكام الآخرة، ولا يتوقف في أيٍّ منهما.

وحاصل ذلك: أن قيام الحجة ليس شرطاً عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الحكم على المعين بالكفر في أحكام الدنيا، لا قبل ظهور الدعوة ولا بعد ظهورها.

وإطلاق القول بعدم اشتراط التعريف وبلوغ الحجة لثبوت وصف الكفر في أحكام الدنيا لمن وقع في الشرك هو حاصل ما قرره الشيخ إسحاق بن عبد الرحمٰن في رسالته المشهورة التي سماها: «حكم تكفير المعيَّن والفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة»، **والهدف الأساس من هذه الرسالة هو تحرير موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب من مسألة العذر بالجهل في الشرك**، والرد على من ينسب إليه أو إلى أئمة الدعوة من بعده أنهم يعذرون بالجهل في ذلك، وقد افتتح الرسالة المذكورة ببيان الدافع إلى كتابتها بقوله: (قد بلغنا وسمعنا من فريق ممن يدعي العلم والدين وممن هو بزعمه مؤتم بالشيخ محمد بن عبد الوهاب أن من أشرك بالله وعبد الأوثان لا يطلق عليه الكفر والشرك بعينه، وذلك أن بعض من شافهني منهم بذلك سمع من بعض الإخوان أنه أطلق الشرك والكفر على رجل دعا النبي ﷺ واستغاث به فقال له الرجل: لا تطلق عليه الكفر حتى تعرفه... وذكر الذي حدثني عن هذا أنه سأله بعض الطلبة عن ذلك وعن مستندهم فقال: نكفر النوع ولا نعيِّن الشخص إلا بعد التعريف، ومستندنا ما رأيناه في بعض رسائل الشيخ محمد قدس الله روحه على أنه امتنع من تكفير من عبد قبة الكواز وعبد القادر من الجهال لعدم من ينبهه)[1].

وقد اجتهد الشيخ إسحاق في بيان ما يرى أنه حقيقة مذهب الشيخ

---

(١) «حكم تكفير المعين والفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة»، للشيخ إسحاق بن عبد الرحمٰن آل الشيخ (ص١٤٩ ـ ١٥٠)، ضمن عقيدة الموحدين.

محمد بن عبد الوهاب في هذه القضية، ونقل عنه كلاماً في ذلك ثم ختمه بسؤال قال فيه: (هل قال لا يكفرون حتى يعرفوا، أو لا يسمون مشركين، بل فعلهم شرك، كما قال من أشرنا إليه)(١). بل بالغ الشيخ إسحاق في التأكيد على نفي اشتراط قيام الحجة لأجل ثبوث وصف الكفر في هذه الحالة فادعى أنه: (يلزم من قال بالتعريف للمشركين أن يقول بالتعريف لليهود والنصارى، ولا يكفرهم إلا بعد التعريف، وهذا ظاهر بالاعتبار جدّاً)(٢)، ومستند الشيخ إسحاق فيما أكد عليه من التلازم بين مجرد التلبس بالشرك وبين ثبوت وصف الكفر للمعين ولو لم تبلغه الحجة هو ما يعتقده من التناقض بين التلبس بالشرك وبين بقاء الاتصاف بالإسلام، وفي تقرير ذلك يقول: (أما الشرك فهو يصدق عليهم، واسمه يتناولهم، وأي إسلام يبقى مع مناقضة أصله وقاعدته الكبرى شهادة ألا إلٰه إلا الله)(٣).

وأما أصل الإشكال وتبرير ما نقل عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب من عدم تكفير من عبد قبة الكواز وعبد القادر، واستناد من ينسب إلى الشيخ محمد أنه يشترط التعريف وقيام الحجة في ثبوت وصف الكفر للمعين إلى ذلك، فأجاب عنه في عدة مواطن من رسالته، ذكر في أحدها: (أن الشيخ محمد ﷺ ومن حكى عنه هذه القصة يذكرون ذلك معذرة له عن ما يدعيه خصومه عليه من تكفير المسلمين، وإلا فهي نفسها دعوى تحتاج لدليل وشاهد من القرآن والسُّنَّة)(٤). وأما في موطن آخر فاكتفى بقوله: (وتوقفه ﷺ في بعض الأجوبة يحمل على أنه لأمر من الأمور)(٥)، وذكر في الموطن الثالث أن ما حصل من الشيخ من التوقف في بعض أجوبته هو أن ذلك موضع مجمل، وأن حقيقة مذهب الشيخ محمد في سائر ما نقل عنه هو عدم التوقف

(١) المرجع السابق (١٥٤).
(٢) المرجع السابق (١٥٧).
(٣) المرجع السابق (١٥٩).
(٤) المرجع السابق (١٥٧).
(٥) المرجع السابق (١٦٠).

وعدم اشتراط التعريف للحكم بكفر من تلبس بالشرك في الظاهر[1].

وظاهر أن هذه التبريرات تدور على اعتبار أن ما حصل من الشيخ محمد بن عبد الوهاب من عدم التكفير لمن تلبس بالشرك لأجل جهله هي حالات عارضة لها اعتبارات خاصة، وأنها لا تصل إلى أن تعارض المنهج المستقر والأصل المعروف عن الشيخ محمد في هذا الباب، وأن حقيقة منهجه في ذلك عدم الإعذار بالجهل في تكفير من تلبس بشيء من الشركيات، ويترتب على ثبوت وصف الكفر في هذه الحالة انتفاء وصف الإسلام، فلا يكون من حصل منه الشرك مسلماً معذوراً بجهله قبل أن تقوم عليه الحجة.

لكن هذه التبريرات لا تزيل الإشكال في سبب توقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب عن تكفير من عبد قبة الكواز وعبد القادر وإعذارهم بالجهل في ذلك؛ لأن الإعذار بالجهل إذا ثبت في مثل هذا فإنه يلزم أن يكون قاعدة مطردة في الإعذار بالجهل لكل من وقع في الشرك جاهلاً، والقول بعدم اشتراط التعريف وثبوت الكفر لمن وقع في الشرك ولو كان جاهلاً مناقض لمبدأ الإعذار بالجهل، فالقولان على هذا متناقضان بحيث لا يمكن القول بأحدهما إلا مع إبطال الآخر، ومن فهم من توقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير في الأمثلة المذكورة الإعذار بالجهل فقد فهمه بناء على تبرير الشيخ محمد نفسه أن إعذاره لمن عذرهم كان لعدم وجود من ينبههم، وهذه هي حقيقة العذر بالجهل في هذا الباب، وكل من نسب إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإعذار بالجهل لمن وقع في الشرك فإنما فهم المسألة على هذا الوجه، وقد كنت ذهبت إلى ذلك سابقاً في توجيه موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب، لكن تبين لي أن في كلامه وفي كلام أئمة الدعوة من بعده ما يدل صراحة على القول بعدم الإعذار بالجهل لمن وقع في الشرك لجهله، بحيث لا يمكن معارضة ذلك بما نقل من توقف الشيخ محمد عن التكفير في هذه المواطن ونحوها، وإلا لزم التناقض بين الموقفين، والحق أحق أن يتبع.

---

(١) ينظر: المرجع السابق (١٦٠).

لكن ما سبقت الإشارة إليه من التناقض بين الموقفين لا بد أن تبين حقيقته على وجه يدفع التناقض، لا بمجرد ما ذكره الشيخ إسحاق في ذلك، وقد ذهب كل من الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف وأخوه الشيخ إبراهيم والشيخ سليمان بن سحمان في بيان حل الإشكال في ذلك إلى القول بأن هذه العبارات ونحوها مما فيه التوقف عن تكفير من وقع في الشرك لجهله قد كان في أول الدعوة؛ لأن الناس حينئذ كانوا في زمن فترة كما قالوا، وأن هذا لا ينطبق على ما كان عليه الحال حين ظهرت الدعوة وقامت بها الحجة، وفي ذلك يقولون في جواب لهم عن هذه المسألة: (وأما قوله عن الشيخ محمد رحمه الله: إنه لا يكفِّر من كان على قبة الكواز ونحوه، ولا يكفر الوثني حتى يدعوه، وتبلغه الحجة، فيقال: نعم، فإن الشيخ محمداً رحمه الله **لم يكفر الناس ابتداء إلا بعد قيام الحجة والدعوة؛ لأنهم إذ ذاك في زمن فترة وعدم علم بآثار الرسالة**، ولذلك قال: لجهلهم وعدم من ينبههم، **فأما إذا قامت الحجة فلا مانع من تكفيرهم وإن لم يفهموها)**[(١)].

وهذا التبرير هو الذي يحل الإشكال ويدفع التناقض بين الإعذار بالجهل وعدم الإعذار به، وبه يعرف ما استقر عليه الأمر في مسألة الإعذار بالجهل عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعند أئمة الدعوة من بعده.

لكنه يعرض لهذا التقرير وما يتضمنه من التفريق بين حكم الواقع في الشرك قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وبين حكمه بعد ظهور الدعوة عدة إشكالات؛ فالمسلمون الذين وقعوا في الشرك لأجل جهلهم وعدم وجود من ينبههم قبل ظهور دعوة الشيخ محمد كيف يعتبر حكمهم كحكم أهل الفترة مع ثبوت انتسابهم إلى الإسلام وقيامهم بشرائعه، ثم إنه بعد ظهور الدعوة لا يمكن اعتبار بلوغ الحجة شرطاً في تكفير المعين؛ لأنه إذا كان محكوماً بكفره وانتفاء وصف الإسلام عنه في أحكام الدنيا لمجرد تلبسه

---

(١) «الدرر السنية» (١٠/ ٤٣٤ ـ ٤٣٥).

بالشرك وإن لم تبلغه الحجة في حال عدم ظهور الدعوة، فلا بد أن يكون محكوماً بكفره ولو لم تبلغه الحجة بعد ظهورها، ثم إنه يترتب على ذلك أنه إذا لم يكن بلوغ الحجة شرطاً في تكفير المعين فلا يمكن أن يكون فهم المعين للحجة ولا ما قد يعرض له من الشبهة في الحجة شرطاً يتوقف عليه تكفيره من باب أولى.

وهكذا تترتب هذه الإشكالات بعضها على بعض، فالجامع بين حكم الواقع في الشرك قبل ظهور الدعوة الذي ينتفي معه بلوغ الحجة وبين حكمه بعد ظهور الدعوة الذي يثبت معه بلوغ الحجة هو عدم الإعذار بالجهل، ثم إنه يترتب على عدم الإعذار بالجهل في الحالين ضرورة عدم اعتبار فهم الحجة وعدم اعتبار الشبهة في الحجة، وإنما تفهم حقيقة موقف أئمة الدعوة من قيام الحجة إذا فهمت العلاقة بين هذه الحالات على هذا الوجه.

وهذه الإشكالات ينبغي تحرير موقف أئمة الدعوة منها على التفصيل، والبناء في تحرير موقفهم على ما ذكروه في ذلك بطريق النص وما هو صريح أقوالهم، مع ضرورة بيان موقف المحققين من أهل السُّنَّة من جميع هذه الإشكالات.

* * *

فأما الإشكال المتعلق بحكم من تلبس بناقض قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فحاصله: أن من يقال: إنهم لم تبلغهم الدعوة لا يلزم أن يكونوا بمجرد وقوعهم في الشرك لأجل جهلهم قد انتفى عنهم وصف الإسلام، وثبتت لهم أحكام الكفر في أحكام الدنيا، وصار حكمهم كحكم أهل الفترة، بل الأصل فيهم أنهم مسلمون، يصلون ويصومون ويلتزمون بشعائر الإسلام الظاهرة، لكن مع ذلك قد يكون منهم من لم تبلغه الحجة فيما خالف فيه من الشرك، وقد يكون منهم من بلغته الحجة لكن لم يفهمها على وجهها، وقد يكون منهم من حصل له من الشبهات المعتبرة ما يعذره الله بها، بل قد تكون بعض تلك الشبهات حاصلة عند بعض من يدعي العلم، فيترتب على ذلك أن يقع كثير من الناس فيما هو من الشركيات بسبب تقليدهم لأولئك

العلماء، ومن تأمل ما يحصل من الإشكالات في بعض ما يفعله الناس عند القبور مما هو من الشرك وجد ذلك ظاهراً.

وقد تأملت فيما ذكره الشيخ محمد بن عبد الوهاب في هذه المسألة خاصة فوجدت أنه قد نقل عنه التوقف في حكم من تلبس بشيء من الشركيات لكن لم تكن الحجة قد بلغته، وقد سبق نقل كلامه في ذلك قريباً، وكنت قد بنيت على ذلك فيما سبق أنه لا بد أن يثبت وصف الإسلام لمن حصل له ذلك، استناداً إلى التناقض بين وصفي الإسلام والكفر، وأنه يلزم من نفي أحدهما أو التوقف عن إثباته إثبات ما يناقضه، كما هو الشأن فيما يتعلق بالنقيضين، زيادة على أن بعض أئمة الدعوة حين يذكرون كلامه في التوقف عن إلحاق وصف الكفر في هذه الحالة يذكرون أنه لا يوافق الإمام الصنعاني في الجزم بتكفير الجاهل الذي لم تبلغه الحجة لكونه عنده في حكم الكافر الأصلي، وهذا قد نص عليه الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن على ما سيأتي عند بيان موقف الإمام الصنعاني في هذه المسألة إن شاء الله.

لكن في المقابل لم أجد أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد نص على إسلام من حصل له التلبس بشيء من الشركيات قبل بلوغ الحجة، وكان هذا الإشكال يمكن أن يدفع بأنه لا يلزم من مجرد عدم النص على إسلام من حصل له ذلك ألَّا يكون عنده مسلماً، لما سبق من أن ثبوت وصف الإسلام في مثل هذه الحالة هو الأصل، ولما كان موقف الشيخ محمد بن عبد الوهاب في هذه المسألة مما يحتاج إلى تثبت، وأنه هل يترجح أنه يقول ببقاء وصف الإسلام في هذه الحالة حتى يثبت ما يناقضه أم أنه لا يلزم عنده إثبات وصف الإسلام لمجرد التوقف عن إثبات وصف الكفر، فبقي بعد ذلك النظر فيما يرجح أحد الاحتمالين من كلام أئمة الدعوة من بعده، فإذا كانوا قد نصوا على تفسير مراده بالتوقف عن إلحاق وصف الكفر بمن تلبس بناقض قبل بلوغ الحجة فيكون ما نصوا عليه هو المعتبر في تحديد مراده، لكونهم هم الأقرب إلى معرفة ما أراد بذلك، وأما إذا لم يفسروا نفس عباراته لكن حكموا في نفس المسألة بحكم معين فإنه ينظر حينئذ هل اتفقوا أو اختلفوا في ذلك،

ويبين ما يترجح في هذه المسألة من موقف الإمام محمد بن عبد الوهاب وموقف أئمة الدعوة من بعده.

وأول من نص على الحكم في هذه المسألة هم كما جاء في نص السؤال (أبناء الشيخ وحمد بن ناصر رحمهم الله)[1]، والشيخ حمد بن ناصر المذكور هنا هو ممن (لازم الشيخ محمد بن عبد الوهاب ملازمة تامة وحرص على حضور دروسه والاستفادة منه)[2]، وكان له شأن عند علماء الدعوة (وبلغ مبلغاً كبيراً حتى صار من أكابر علماء نجد ومن أوسعهم اطلاعاً وأطولهم باعاً)[3]، وقد سئل هؤلاء عن حكم هذه المسألة سؤالاً موجهاً إليهم جميعاً، وأجابوا عن السؤال بجواب اتفقوا عليه، وكان نص السؤال كما ذكروه هو: (وأما السؤال الثالث، وهو قولكم ورد «الإسلام يهدم ما قبله»، وفي رواية: «يجبُّ ما قبله»، وفي حديث حجة الوداع: «**ألا إن دم الجاهلية كله موضوع**»... إلخ، وظهر لنا من جوابكم أن المؤمن بالله ورسوله إذا قال أو فعل ما يكون كفراً، جهلاً منه بذلك، فلا تكفرونه حتى تقوم عليه الحجة الرسالية، فهل لو قتل من هذا حاله قبل ظهور هذه الدعوة موضوع أم لا؟)[4].

وكان جوابهم عن هذا السؤال هو: (نقول: إذا كان يعمل بالكفر والشرك لجهله أو عدم من ينبهه **لا نحكم بكفره حتى تقام عليه الحجة، ولكن لا نحكم بأنه مسلم**، بل نقول عمله هذا كفر، يبيح المال والدم، وإن كنا لا نحكم على هذا الشخص لعدم قيام الحجة عليه، لا يقال إن لم يكن كافراً فهو مسلم، بل نقول عمله عمل الكفار وإطلاق الحكم على هذا الشخص بعينه متوقف على بلوغ الحجة الرسالية، وقد ذكر أهل العلم أن أصحاب الفترات يمتحنون يوم القيامة في العرصات، ولم يجعلوا حكمه حكم الكفار ولا حكم الأبرار.

---

(١) «الدرر السنية» (١٠/ ١٣١).

(٢) «علماء نجد خلال ستة قرون»، للبسام (١/ ٢٤٠).

(٣) المرجع السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(٤) «الدرر السنية» (١٠/ ١٣٦).

وأما حكم هذا الشخص إذا قتل ثم أسلم قاتله فإنا لا نحكم بديته على قاتله إذا أسلم، بل نقول الإسلام يجبُّ ما قبله؛ لأن القاتل قتله في حال كفره. . .

وأما قولكم: وهل ينفع هذا المؤمن المذكور ما معه من أعمال البر وأفعال الخير قبل تحقيق التوحيد؟ فيقال: لا يطلق على هذا الرجل المذكور اسم الإسلام فضلاً عن الإيمان، بل يقال: الرجل الذي يفعل الكفر أو يعتقده في حال جهله وعدم من ينبهه إذا فعل شيئاً من أفعال البر وأفعال الخير أثابه الله على ذلك إذا صحح إسلامه وحقق توحيده، كما يدل عليه حديث حكيم بن حزام: «أسلمت على ما أسلفت من خير»، وأما الحج الذي فعله في تلك الحالة فلا نحكم ببراءة ذمته، بل نأمره بإعادة الحج؛ **لأنّا لا نحكم بإسلامه في تلك الحالة**، والحج من شرط صحته الإسلام، فكيف نحكم بصحة حجه وهو يفعل الكفر أو يعتقده، **ولكنا لا نكفره إلا بعد قيام الحجة عليه**، فإذا قامت عليه الحجة وسلك سبيل المحجة أمرناه بإعادة الحج ليسقط الفرض عنه بيقين)[1].

وفي كلام آخر للشيخ حمد بن ناصر في نفس المسألة يقول: (الذين ماتوا قبل ظهور هذه الدعوة الإسلامية، وظاهر حالهم الشرك، لا نتعرض لهم، **ولا نحكم بكفرهم ولا بإسلامهم**، بل نقول: من بلغته هذه الدعوة المحمدية، وانقاد لها، ووحد الله، وعبده وحده لا شريك له، والتزم شرائع الإسلام، وعمل بما أمر الله به، وتجنب ما نهاه الله عنه، فهذا من المسلمين الموعودين بالجنة، في كل زمان وفي كل مكان.

وأما من كانت حاله حال أهل الجاهلية، لا يعرف التوحيد الذي بعث الله به رسوله يدعو إليه، ولا الشرك الذي بعث الله رسوله ينهى عنه، ويقاتل عليه، **فهذا لا يقال إنه مسلم لجهالته، بل من كان ظاهر عمله الشرك بالله فظاهره الكفر، فلا يستغفر له، ولا يتصدق عنه، ونكل حاله إلى الله الذي يبلو السرائر**

---

(١) المرجع السابق (١٠/١٣٦ ـ ١٣٨).

ويعلم ما تخفي الصدور، ولا نقول فلان مات كافراً؛ لأنا نفرق بين المعين وغيره، فلا نحكم على معين بكفر؛ لأنا لا نعلم حقيقة حاله وباطن أمره، بل نكل ذلك إلى الله)[1].

وفي سؤال آخر وجه للشيخ حمد بن ناصر عن حكم من فعل ما هو شرك، وكان ممن لم تبلغه الحجة، فهل يكون حكمه حكم المرتد، ويعامل معاملة المرتد، أم هو في حكم الكافر الأصلي، وكان جوابه في ذلك أنه قال: (أما من دخل في دين الإسلام ثم ارتد فهؤلاء مرتدون، وأمرهم عندك واضح، وأما من لم يدخل في دين الإسلام، بل أدركته الدعوة الإسلامية وهو على كفره؛ كعبدة الأوثان **فحكمه حكم الكافر الأصلي؛ لأنّا لا نقول الأصل إسلامهم والكفر طارئ عليهم**، بل نقول: الذين نشؤوا بين الكفار، وأدركوا آباءهم على الشرك بالله هم كآبائهم، كما دل عليه الحديث الصحيح في قوله: «**فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه**»؛ فإن كان دين آبائهم الشرك بالله فنشأ هؤلاء واستمروا عليه **فلا نقول الأصل الإسلام والكفر طارئ، بل نقول هم الكفار الأصليون**، ولا يلزمنا على هذا تكفير من مات في الجاهلية قبل ظهور الدين، فإنا لا نكفر الناس بالعموم، كما أنّا لا نكفر اليوم بالعموم، بل نقول: من كان من الجاهلية عاملاً بالإسلام، تاركاً للشرك، فهو مسلم، وأما من كان يعبد الأوثان، ومات على ذلك قبل ظهور هذا الدين، **فهذا ظاهره الكفر، وإن كان يحتمل أنه لم تقم عليه الحجة الرسالية، لجهله وعدم من ينبهه ؛ لأنّا نحكم على الظاهر، وأما الحكم على الباطن فذلك إلى الله... وأما من مات منهم مجهول الحال فهذا لا نتعرض له، ولا نحكم بكفره ولا بإسلامه**. . . ومن كان منهم لم تبلغه الدعوة فأمره إلى الله، **وقد علمت الخلاف في أهل الفترات، ومن لم تبلغه الحجة الرسالية**)[2].

والحاصل: أن القاعدة التي بنى عليها أبناء الشيخ محمد بن عبد الوهاب

---

(١) المرجع السابق (١١/ ٧٥ ـ ٧٦).

(٢) المرجع السابق (١٠/ ٣٣٥ ـ ٣٣٦). وانظر: نفس المرجع (٧/ ١٤٤ ـ ١٤٦).

والشيخ حمد بن ناصر القول في هذه المسألة هي اعتبار أن من تلبس بشيء من الشركيات وكان ممن لم تبلغه الحجة **فهو في حكم أهل الفترة**، وأنه وإن أقر بالشهادتين وصلَّى وصام وأدى شعائر الإسلام الظاهرة فإن ذلك لا يخرجه عن أن يكون حكمه حكم أهل الفترة، وأنه وإن قام بشعائر الإسلام الظاهرة فإن ذلك لا يجزئه، لكونه قد قام به ما ينافي قبولها منه، وهو تلبسه بالشرك، وعلى هذا لا يكون بينه وبين من لم يقر بالإسلام ممن لم تبلغه الحجة الرسالية فرق، كما لا يكون الحكم بكفره في الظاهر مبنيّاً على الحكم بردته، بل هو في حكم الكافر الأصلي، لكن يبقى التوقف في الجزم بأنه يعاقب عقوبة الكفار في الآخرة؛ لأن العقوبة الأخروية في حال أهل الفترة مترتبة على ما يكون عليه حاله في الامتحان، أخذاً بحديث الامتحان الوارد في أهل الفترة ومن في حكمهم.

وإذا كان أبناء الشيخ محمد بن عبد الوهاب والشيخ حمد بن ناصر قد قالوا بهذا القول، ولا شك أنهم أعرف الناس بقول شيخهم وتحرير مراده وخصوصاً في هذه المسألة المشكلة، ثم لم يعرف عن أحد من أئمة الدعوة ممن جاء بعدهم أنه قد رد عليهم ما ذكروه من ذلك، فلا بد أن يكون حاصل ما قرره الشيخ محمد بن عبد الوهاب من التوقف في حكم من لم تبلغه الحجة وحصل له التلبس بالشرك الظاهر هو حاصل ما قرره أبناؤه والشيخ حمد بن ناصر في هذه المسألة.

وفي تقرير أن الزمن الذي ظهرت فيه دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان زمن فترة يقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن: (وقد منَّ الله عليكم رحمكم الله في هذا الزمن الذي غلبت فيه الجهالات، وفشت بين أهله الضلالات، **والتحق بعصر الفترات** من يجدد لكم أمر هذا الدين، ويدعو إلى ما جاء به الرسول الأمين، من الهدى الواضح المستبين، وهو شيخ الإسلام والمسلمين ومجدد ما اندرس من معالم الملة والدين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى... وقد عمت في زمنه البلوى بعبادة الأولياء والصالحين وغيرهم، **وأطبق على ترك الإسلام جمهور أهل البسيطة، وفي كل**

مصر من الأمصار وبلد من البلدان وجهة من الجهات من الآلهة والأنداد لرب العالمين ما لا يحصيه إلا الله، على اختلاف معبوداتهم وتباين اعتقاداتهم ، فمنهم من يعبد الكواكب ويخاطبها بالحوائج ويبخر لها التبخيرات، ويرى أنها تفيض عليه أو على العالم، وتقضي لهم الحاجات، وتدفع عنهم البليات، ومنهم من لا يرى ذلك ويكفر أهله ويتبرأ منهم، لكنه قد وقع في عبادة الأنبياء والصالحين، فاعتقد أنه يستغاث بهم في الشدائد والملمات، وأنهم هم الواسطة في إجابة االدعوات وتفريج الكربات، فيصرف وجهه إليهم، ويسوي بينهم وبين الله في الحب والتعظيم والتوكل والاعتماد والدعاء والاستغاثة وغير ذلك من أنواع العبادات، **وهذا هو دين جاهلية العرب، كما أن الأول هو دين الصابئة الكنعانيين...)**[1].

وقد ترتب على اعتبار ما قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب زمن فترة وخصوصاً في نجد السؤال عن أحكام ما يكون بين الناس من معاملات في تلك الفترة، وأنهم إذا استجابوا للدعوة بعد ظهورها فما الحكم فيما خالف الشرع من تلك المعاملات، وكان حاصل الجواب في ذلك هو قياس حال ما حكم أئمة الدعوة بأنه زمن فترة على حال الناس قبل بعثة النبي ﷺ.

ومثال ذلك: ما أفتى به الشيخ حمد بن ناصر بقوله: (وأما كون الناس قبل الإسلام منهم من لا يورث المرأة ومنهم من يصالحها ويسلمون وبينهم عقار ونحوه من الإرث شيء باعه الرجال ولم يعطوا النساء منه شيئاً قبل الإسلام، فالذي عليه الفتوى في هذه المسائل ـ أعني: عقود الجاهلية من نكاح وبياعات وعقود الربا والغصوب ومنع المواريث أهلها ونحو ذلك ـ **من أسلم على شيء من ذلك لم نتعرض له،** فلا نتعرض لكيفية عقد النكاح هل وقع بشروطه؛ كالولي والشهود ونحو ذلك، وكذلك البياعات، لا ينقض **إذا أسلم المتعاقدان** ولا ينظر كيف وقع العقد، وكذلك عقود الربا **إذا أسلما** ولم

---

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل النجدية» (٤/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨).

يتقابضا، بل **أدركهما الإسلام** قبل التقابض، فليس لصاحب الدين إلا رأس ماله، لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

وأما المال المقبوض فلا يطالب به القابض **إذا أسلم**، لقوله تعالى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وكذلك المواريث والغصوب إذا استولى الإنسان على حق غيره وتملكه **في جاهليته**، ومنع مالكه بحيث أيس منه، **ثم أسلم** وهو في يده لا ينازعه فيه، **فهذا لا نتعرض له** لظاهر قوله ﷺ: «**الإسلام يجبُّ ما قبله**» **ولأن الناس أسلموا في عهد رسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين ولم يبلغنا أنهم نظروا في أنكحة الجاهلية، ولا عقودهم ومعاملاتهم، ولا في غصوبهم ومظالمهم التي تملكوها في حال كفرهم . . .**)[1].

وبتأمُّل التقريرات السابقة في هذه المسألة نجد أن المطابقة بين حكم من تلبس بالشرك في الأزمنة المتأخرة لعدم بلوغ الحجة وبين حكم أهل الفترة إنما تستند عند أصحاب تلك التقريرات إلى أنهم نظروا فوجدوا أن المشركين قبل بعثة النبي ﷺ قد وقعوا في الشرك لجهلهم وعدم وجود من ينبههم، لكون الرسول ﷺ لم يكن قد بعث، فقاسوا على ذلك من وقع في الشرك في الأزمنة المتأخرة لجهلهم وعدم وجود من ينبههم كذلك.

وحاصل هذا القياس: أنه إذا كان أهل الفترة كفاراً في أحكام الدنيا، ولم يمنع من الحكم بكفرهم ما هم عليه من الجهل فكذلك يكون حكم من تلبس بالشرك في الأزمنة المتأخرة، فيحكم بكفرهم قياساً على أهل الفترة وإن كانوا جهالاً لم تبلغهم الحجة، ثم إن من المقطوع به أنه لا يمكن أن يوصف أهل الفترة بوصف الإسلام؛ لأن وصف الإسلام إنما يصح في حق من اتبع النبي ﷺ وآمن به.

ومعلوم أن ذلك غير متحقق في أهل الفترة، بل إنهم إنما أطلق عليهم وصف أهل الفترة لكون التحقق بوصف الإسلام واتباع النبي ﷺ منتفياً في

---

(١) «الدرر السنية» (٧/ ١٤٢ ـ ١٤٣).

حقهم، فعلى ما سبق من التقريرات في حكم من تلبس بالشرك ولم تكن قد بلغته الحجة يلزم أن لا يكونوا مسلمين كذلك، ولهذا المعنى جاء التأكيد في تلك التقريرات بأنه لا يصح أن يقال: إن الأصل فيهم أنهم مسلمون والكفر طارئ عليهم لأجل جهلهم، وإنما لم يصح أن يقال: إن الأصل فيهم أنهم مسلمون وفق هذه التقريرات لأنهم قد تلبسوا بما يناقض الاتصاف بالإسلام، فكانوا بذلك مشركين، بصرف النظر عن كون وصفهم بالشرك خاصّاً بأحكام الدنيا أو عامّاً لأحكام الدنيا والآخرة، وبنوا ذلك على ما هو معلوم من التناقض بين وصفي الإسلام والشرك، فمن اتصف بالشرك فإنه يستحيل أن يتصف بالإسلام وهو نقيض الشرك، ولم يفرقوا بين الاتصاف بالشرك بعد التحقق من استيفاء شروط الاتصاف به وانتفاء موانعه وبين مجرد التلبس بما هو شرك ولو مع الجهل الذي يعذر به صاحبه.

وإذا تحقَّق هذان الأمران وهما ثبوت وصف الكفر وإن كان خاصّاً بأحكام الدنيا ونفي وصف الإسلام في حق من وقعوا في الشرك في الأزمنة المتأخرة فإنه يلزم عنهما بالضرورة أن يفسر التوقف عن تكفير من حصل منه التلبس بالشرك مع عدم بلوغ الحجة بمجرد التوقف عن الجزم بكفر من حصل منه ذلك في الآخرة، لإمكان أن يكون ممن ينجو في الامتحان لكون حاله كحال أهل الفترة.

لكن إذا كانت القاعدة في هذا الباب أن **من ثبت إسلامه بيقين فإنه لا يزول عنه ذلك الوصف إلا بيقين** فإنه لا يصح اعتبار المسلم الذي يقع في شيء من الشرك لأجل جهله كحكم أهل الفترة، بحيث ينتفي عنه وصف الإسلام ويثبت له وصف الكفر ويعامل معاملة الكفار في أحكام الدنيا وإن لم يترتب على ذلك الحكم عليه بالكفر في الآخرة، بل الحق في ذلك أنه إن وقع في الشرك لجهله وعدم وجود من ينبهه أنه يكون معذوراً، وأن وصف الإسلام يبقى ثابتاً له حتى تقام عليه الحجة التي يكفر مخالفها، وفي تقرير هذا الأصل يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وليس لأحد أن يكفِّر أحداً من المسلمين وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة وتبيَّن له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين

لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة)[1].

ولا يصح اعتبار حال من وقع في الشرك جاهلاً كحال أهل الفترة؛ لأن الفرق بين حاله وبين حال أهل الفترة في غاية الظهور، فإن أهل الفترة لم يثبت لهم وصف الإسلام أصلاً، بخلاف من تلبس بالشرك في حال عدم بلوغ الحجة وكان الأصل فيه أنه مسلم، فإن هذا الأصل يكون معتبراً، ولا يحكم بنفيه وثبوت ما يناقضه إلا مع تحقق شروط التكفير وانتفاء موانعه، وهذه حقيقة ما يقرره المحققون من أهل السُّنَّة من ضرورة التفريق بين التكفير المطلق وبين تكفير المعيَّن، ومن يحصر اعتبار عدم بلوغ الحجة في مجرد عدم الجزم بكفر من حصل منه ما هو شرك في الآخرة؛ فإنه لا يكون بذلك قد اعتبر شرط بلوغ الحجة على وجهه، فإن العلماء إذا تكلموا في اعتبار الجهل مانعاً من التكفير فإنما يقصدون أنه مانع من الحكم بالكفر على المعين في أحكام الدنيا، وأما حصر ذلك في مجرد عدم الجزم بكفره في أحكام الآخرة فخارج عن أقوال المحققين من العلماء في هذا الباب.

ولا أعلم أن أحداً من علماء المسلمين في جميع الأعصار والأمصار قد قال بما قال به أئمة الدعوة من اعتبار طائفة من المسلمين في حكم أهل الفترة لأجل ما حصل لهم من الجهل بالدِّين والبُعد عن الالتزام بشرائعه والوقوع في بعض المكفرات، مع أنه قد حصل في كثير من الأزمنة والأمكنة من الجهل بالدين والوقوع فيما هو من جنس ما حصل من الناس من الشركيات قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والعلماء إنما كانوا يحكمون في مثل هذه الأحوال باعتبار ما ثبت للمسلمين من وصف الإسلام، وأن ما قد يعرض لهم من الجهل والشبهات والوقوع لأجل ذلك في بعض المكفرات لا يكفي لذاته لنفي ما ثبت لهم من وصف الإسلام، بل كانوا يشترطون إقامة الحجة وإزالة الشبهة قبل الحكم بكفر المعيَّن، فمن عاند بعد معرفته للحق وتبينه له حكم عليه بعد ذلك بالردة عن الدِّين.

---

(١) «مجموع فتاوى»، ابن تيمية (١٢/٤٤٦).

ومن ذلك ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية عن حال أقوام في عصره، حصل لهم من الجهل ما وقعوا بسببه في الشرك من الاستغاثة بأهل القبور ونحوها من الشركيات، ومع ذلك لم يحكم بكفرهم، ولم يقل إن حكمهم كحكم أهل الفترة، وفي ذلك يقول: (إنه بعد معرفة ما جاء به الرسول نعلم بالضرورة أنه لم يشرع لأُمَّته أن يدعوا أحداً من الأموات، لا الأنبياء ولا الصالحين ولا غيرهم، لا بلفظ الاستغاثة ولا بغيرها، ولا بلفظ الاستعانة ولا بغيرها، كما أنه لم يشرع لأُمَّته السجود لميت ولا إلى ميت ونحو ذلك، بل نعلم أنه نهى عن هذه الأمور، وأن ذلك من الشرك الذي حرمه الله ورسوله، لكن لغلبة الجهل وقلة العلم بآثار الرسالة لم يمكن تكفيرهم **حتى يتبين لهم** ما جاء به الرسول مما يخالفه)[1].

وفي موطن آخر: سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن حكم من يقع في بعض الأمور الشركية، فكان من جوابه مما يتعلق بحكم المسلمين الذين يحصل منهم ذلك لعدم بلوغ الحجة قوله: (وهذا الشرك إذا قامت على الإنسان الحجة فيه ولم ينته وجب قتله كقتل أمثاله من المشركين، ولم يصلّ عليه، **وأما إذا كان جاهلاً لم يبلغه العلم، ولم يعرف حقيقة الشرك الذي قاتل عليه النبي ﷺ المشركين، فإنه لا يحكم بكفره، لا سيما وقد كثر هذا الشرك في المنتسبين إلى الإسلام**، ومن اعتقد مثل هذا قربة وطاعة فإنه ضال باتفاق المسلمين، **وهو بعد قيام الحجة كافر**)[2].

ومن لطيف فقه الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي أنه صور الخلاف بين من يعذر بالجهل في الشرك وبين من لا يعذر بالجهل، وجعل ذلك على طريقة المناظرة بين قائلين، وكان من ضمن ذلك ما ذكره في الرد على من سوَّى بين من يقع في الشرك جهلاً منه وبين جهلة أهل الكتاب، ومما قاله في ذلك: (ما ذكرت من دلالة الكتاب والسُّنَّة والإجماع على أن دعاء غير الله والاستغاثة به

(١) «الاستغاثة في الرد على البكري» (٢/ ٦٢٩ ـ ٦٣٠).

(٢) «جامع المسائل»، لابن تيمية (٣/ ١٥١).

شرك وكفر مخلد في النار فهذا لا شك فيه ولا ريب، وما ذكرته من مساواة جهلة اليهود والنصارى وجميع الكفار الذين لا يؤمنون بالرسول ولا يصدقونه بجهلة من يؤمن بمحمد ﷺ، ويعتقد صدق كل ما قاله في كل شيء ويلتزم طاعته ثم يقع منه دعاء لغير الله وشرك به، وهو لا يدري ولا يشعر أنه من الشرك، بل يحسبه تعظيماً لذلك المدعو مأموراً به، وما ذكرته من المساواة بين هذا وبين ذاك خطأ واضح، دل الكتاب والسُّنَّة وإجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان على التفريق بين الأمرين، فإنه من المعلوم من الدين بالضرورة كفر جهال اليهود والنصارى وجميع أصناف الكفار، وهذا أمر لا يمكن إنكاره، وأما من كان مؤمناً بالرسول ومصدقاً له في كل ما قاله وملتزم لدينه ثم وقع منه خطأٌ في الاعتقاد أو القول والعمل جهلاً أو تقليداً أو تأويلاً فإن الله يقول: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]... فالمقالة قد تكون كفراً، ويقال من اعتقدها أو عمل بها فهو كافر، لكن قد يقع ويوجد مانع في بعض الأشخاص يمنع من تكفيره لعدم علمه أنه كفر وشرك، فيوجب لنا التوقف في إطلاق الكفر على عينه، وإن كنا لا نشك أن المقالة كفر لوجود ذلك المانع المذكور... وقد صرح شيخ الإسلام في كثير من كتبه، كردِّه على البكري والإخنائي وغيرهما حين وقع مثل هذه الأمور من بعض المشايخ المشار إليهم، فذكر أنه لا يمكن تكفيرهم لغلبة الجهل وقلة العلم بآثار الرسالة، حتى تبين لهم الحجة التي يكفر منكرها، وكلامه في ذلك معروف مشهور)[1].

وكلام الشيخ السعدي رحمه الله وإن كان على سبيل المناظرة إلا أن ما ذكره هنا لا شك أنه قوله الذي يعتقده ويدعو إليه، وهذا ظاهر من تقريراته في هذه المسألة في سائر كتبه، كما أن حكايته لهذا القول عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قرينة على انتصاره لهذا القول، وبيان لمن لا يعذر بالجهل في الشرك أنهم قد خالفوا طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة، ولهذا نجد أنه قد ختم هذه المناظرة بقول من يعذر الجاهل بالشرك، وكأنه يشير إلى

(١) «الفتاوى السعدية»، ضمن المجموعة الكاملة (٧/٤١٨ ـ ٤١٩).

انقطاع من يقول بعدم العذر في ذلك، وأنه لم يبق له دليل معتبر يمكن أن يدلي به.

وفي التفريق بين حكم المسلم الذي يقع في الشرك لأجل جهله وبين حكم غير المسلم الذي يقع منه ذلك يقول الشيخ ابن عثيمين: (الجهل بالكفر على نوعين:

الأول: أن يكون الشخص يدين بغير دين الإسلام أو لا يدين بشيء ولم يخطر بباله ما هو عليه، فهذا تجري عليه أحكام الظاهر في الدنيا، وأما في الآخرة فأمره إلى الله تعالى...

النوع الثاني: أن يكون من شخص يدين بالإسلام ولكنه عاش على هذا المكفر ولم يكن يخطر بباله أنه مخالف للإسلام ولا نبهه أحد على ذلك، **فهذا تجري عليه أحكام الإسلام ظاهراً**، أما الآخرة فأمره إلى الله ﷻ)[١].

وفي موطن آخر: قرر الشيخ ابن عثيمين عند كلامه عن حكم المسلمين الذين يقعون في الشرك جهلاً منهم أنهم معذورون بذلك، وأن وصف الإسلام يبقى ثابتاً لهم وإن وقعوا في تلك الشركيات، وفي ذلك يقول: (هؤلاء الذين يأتون إلى الأولياء، ويدعونهم وهم جهال، ليس عندهم من يعلمهم ولا من ينبههم، ولكنهم يقولون نحن مسلمون، يصلون ويتصدقون ويصومون ويحجون ويتهجدون، لكن لا يعلمون عن هذا الأمر شيئاً، ولم ينبههم عليه أحد، ولم يخبرهم به أحد، **فهؤلاء معذورون بجهلهم، ويحكم بأنهم مسلمون**، وأما من بلغه أن هذا شرك ولكنه أصر وقال: إن هذا دين آبائي وأجدادي ولا يمكن أن أحيد عنه فهذا يحكم بكفره)[٢].

وفي نفس المعنى يقرر الشيخ المعلمي عدم انتفاء وصف الإسلام بمجرد الوقوع في الشرك وأنه يكون معذوراً بجهله فيقول: (من ثبت له حكم الإسلام فالأصل بقاؤه عليه، ولا يخرج عنه إلا بحجة واضحة، وقد علمت أن **من قبل**

---

(١) «شرح كشف الشبهات»، لابن عثيمين (٥١ ـ ٥٢).

(٢) «لقاءات الباب المفتوح» (٣٦)، الشيخ ابن عثيمين (٢/ ٣١٥ ـ ٣١٦).

الإسلام ثم جهل وأخطأ بما هو شرك قد يعذر، ولا يظهر حد لذلك إلا قيام الحجة)[1].

والحاصل من كل ما تقدم في حكم ما قد يحصل في أزمنة غلبة الجهل بالإسلام من وقوع بعض المسلمين في بعض الشركيات؛ كالتي تحصل من القبوريين ونحوها: أن وصف الإسلام يبقى ثابتاً لمن حصل منهم ذلك، وأنه لا يحكم بكفرهم، ولا بأن حكمهم كحكم أهل الفترة؛ لأنهم في هذه الحالة معذورون بجهلهم، ولا يصح أن يقال في الاعتراض على هذا التأصيل: إن وصف الإسلام وإن كان وصفاً ظاهراً للمسلم فإنه لا يبقى إذا عارضه ظاهر آخر وهو التلبس بالشرك، لاستحالة بقاء وصف الإسلام مع وجود ما يناقضه، والذين يدَّعون هذه الدعوى لا يفرقون بين من يقع في الشرك جاهلاً وبين من يقع منه ذلك بعد أن قامت عليه الحجة وانتفى مستند إعذاره، والذي عليه المحققون من أهل السُّنَّة أن ما يفترض من التعارض بين ظاهرين لا يتحقق حين يكون الوقوع في الشرك عن جهل، وإنما يكون في حال استيفاء شروط التكفير وموانعه، ومن أجل هذا الفرق أكد العلماء على ضرورة التفريق بين الحالتين.

ولما كان من المعلوم عن أئمة الدعوة أنهم يحكمون بالكفر الظاهر على من تلبس بالشرك وعدم الإعذار بالجهل لمن حصل منه ذلك فقد أثير عليهم إشكال على هذا التقرير، وهو أنه يلزمهم تكفير كثير من العلماء السابقين الذين نقل عنهم التبرير لبعض ما يفعله الناس من الشركيات؛ كالاستغاثة بالصالحين ونحو ذلك مما يفعله القبوريون، لكن أئمة الدعوة لم يلتزموا بهذا اللازم، وبنوا ذلك على أنهم وإن اكتفوا في الحكم على معاصريهم بالكفر الظاهر في أحكام الدنيا بمجرد تلبسهم بما هو شرك إلا أنهم لم يلتزموا بهذا في الحكم على المتقدمين من العلماء ممن نقل عنهم أنهم قد وقعوا في الشرك، ومستند التمييز بينهما عند أئمة الدعوة هو أنه وإن حصل منهم ما هو شرك لكنه لا يعلم بم

(١) «رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله»، للمعلمي، ضمن المجموعة الكاملة (٢/١٥٨).

ختم الله لمن حصل منه ذلك، فرتبوا على التفريق بين الحالين الاكتفاء بالحكم على ما حصل منهم بأنه شرك، والتحذير من الوقوع فيه، دون تجاوز ذلك إلى الحكم على المعين الذي حصل منه الشرك، لاحتمال أن يكون قد تاب منه.

وفي تقرير هذا المعنى يقول الشيخ أبا بطين: (وليعلم أننا لا نجترئ على تكفير من وجدنا في كلامه ألفاظاً شركية؛ كصاحب البردة وأمثاله، وهذه زلات عظيمة ربما لو نُبِّهوا عليها لانتبهوا، ولا نسب الأموات وقد أفضوا إلى ما قدموا...)[1].

وفي بيان الموقف ممن نسب إلى أئمة الدعوة تكفير بعض العلماء السابقين يقول الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن: (وأما قوله: ولو أن عبارات أهل العلم مثل البيضاوي وأبي السعود والقسطلاني وأمثالهم تجدي إليكم شيئاً لذكرناها، لكنها تُمحى بلفظة واحدة، وهي أنهم كلهم كفار، فلا نقبل منهم أحداً، ومن هذه حاله فلا حيلة به.

والجواب: أنه ليس للبيضاوي ومن ذكر عبارات تخالف ما قاله السلف والعلماء في معنى الآيات، ومعاذ الله أن يقول المجيب إن هؤلاء كفار، **ولا يوجد عن أحد من علماء المسلمين أنه كفر أحدا قد مات من هذه الأمة**، فمن ظاهره الإسلام فلو وجد في كلامه زلة من شرك أو بدعة فالواجب التنبيه على ذلك والسكوت عن الشخص، **لما تقدم من أنَّا لا ندري ما خاتمته)**[2].

وحاصل ما قرره أئمة الدعوة في تبرير عدم الحكم بكفر العلماء السابقين الذين حصل منهم بعض الزلل في الشرك هو ما ذكروه من أنهم لا يدرون بم ختم الله لهم، وأنهم لعلهم يكونون قد تابوا من ذلك في آخر أمرهم، وهذا التعليل وإن كان فيه الاحتياط بعدم تكفير العلماء السابقين إلا أنه لا يكفي مبرراً لإعذارهم؛ لأن بناء القول بعدم تكفيرهم على مجرد أنه لا يعلم بم ختم الله لهم لا يلزم منه إعذارهم حال وقوعهم في الشرك، ولا في حال

(١) «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» (١٢/ ١٧٧).

(٢) المرجع السابق (١١/ ١٧١).

الجزم بأنهم لم يتوبوا من ذلك، ولو مع ما قد يعرض لهم من الشبه في ذلك وإن كانوا علماء؛ كحال من جادلهم وناظرهم شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة، لكن هذا التوجيه هو الذي يمكن قبوله وفق ما قرره أئمة الدعوة من التلازم بين التلبس بالشرك وبين الحكم بكفر من تلبس به، وإن قيل: إن ذلك خاص بالكفر الظاهر في أحكام الدنيا، ثم لو فرض اعتبار هذا الاحتياط في عدم التكفير، وأن من مات ممن حصل منه الشرك يمكن أن يكون تاب منه فلا يعلم بم ختم الله له فإنه ينبغي أن يكون الاحتياط عامّاً في العلماء السابقين وفي غيرهم من عموم المسلمين الذين هم أولى بالإعذار من العلماء، فلا يطلق القول بأن من مات على الشرك قبل ظهور الدعوة لا يدعى له، ولا يتصدق عنه، ويكون في حكم أهل الفترة، بل يلزم من وجه آخر عدم الجزم بكفر من جزم العلماء بكفرهم ووافقهم على ذلك أئمة الدعوة؛ كابن الفارض وابن عربي؛ لأن ما يقال من أن من مات لا يعلم بم ختم الله له يمكن إجراؤه على هؤلاء وعلى كل من حكم أهل السُّنَّة بكفره ممن مات.

والحاصل: أن القول بعدم تكفير من حصل منه شرك من العلماء السابقين وتبرير ذلك بمجرد أنه لا يعلم هل تابوا منه أم لا ليس عند أئمة الدعوة قاعدة مطردة من وجه، ولا كافية في الإعذار الشرعي القائم على اعتبار شروط التكفير وموانعه من وجه آخر.

* * *

وقبل الدخول في تفاصيل ما يتعلق بموقف أئمة الدعوة من اشتراط قيام الحجة في تكفير المعيَّن فإنه لا بد من التأكيد على قضية في غاية الأهمية، وهي إنه قد ترد إطلاقات عند بعض أئمة الدعوة باشتراط قيام الحجة لتكفير المعين، ثم إنه قد يحصل الخلاف في تحرير مرادهم بها، فمن قائل: إن هذه الإطلاقات تتضمن اعتبار بلوغ الحجة والإعذار بعدم فهم الحجة وإن بلغت المعين واعتبار ما يمكن أن يكون شبهة ولو مع بلوغ الحجة وفهمها؛ لأن ذلك هو المعتبر عند إطلاق اعتبار قيام الحجة، ومن قائل: إن ما قيل بلزوم إثباته من متعلقات قيام الحجة على هذا الوجه قد ينفي اعتباره بعض من يقول

باشتراط قيام الحجة من أئمة الدعوة، ومجرد الاستنباط بما تتضمنه تلك الإطلاقات لا يمكن اعتباره في حال التصريح بعدم اعتباره، وإنما حصل الخلاف في حقيقة موقف أئمة الدعوة في هذه المسألة المشكلة بسبب الخلاف في تفسير مرادهم بقيام الحجة وفق هذين التوجيهين.

وإنما يتحقق الفصل في هذا الخلاف بتحرير ما يلزم من اعتبار قيام الحجة في ذات الأمر، من حيث هي قضية شرعية لها أدلة تبين المراد بها، بصرف النظر عن تفسير أي موقف منه؛ لأنه إذا تبين ما المراد بقيام الحجة، وأصبح معناه واضحاً، أمكن بعد ذلك النظر في تحققه على الوجه الذي هو عليه في نفس الأمر عند أئمة الدعوة وعند غيرهم ممن قد يشكل موقفهم من اعتبار قيام الحجة، ومن تأمل أقوال المحققين من أهل السُّنَّة، وخصوصاً ما أكد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في مواطن كثيرة جدّاً عند كلامه على هذه المسألة أن قيام الحجة لا يتحقق إلا مع بلوغ الحجة واعتبار الإعذار بعدم فهمها واعتبار الشبهة التي قد تعرض لمن بلغته الحجة وفهمها، وقد أجمل شيخ الإسلام ابن تيمية ذلك بقوله: (الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون قد عرضت له شبهات يعذره الله بها...)[1]، فهذه ثلاثة شروط هي التي يتحقق باعتبارها اعتبار قيام الحجة على الوجه الشرعي، مع التأكيد على أمر مهم يتعلق باعتبار قيام الحجة على الوجه الشرعي أيضاً وهو بقاء وصف الإسلام لمن وقع في الشرك قبل التحقق من استيفاء ثبوت شروط التكفير وانتفاء موانعه في حق المعين، وأنه لا يصح نفي الإسلام عن المعين لمجرد تلبسه بالشرك، ما لم يكن ذلك تابعاً لثبوت وصف الكفر في حق المعين، إذ لا يمكن على أصول أهل السُّنَّة نفي وصف الإسلام إلا في حال ثبوت ما يناقضه وهو الكفر.

والحقيقة: أنه عند التأمل في بعض الإطلاقات التي فيها اشتراط قيام

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٣/ ٣٤٦).

الحجة لتكفير المعين؛ كبعض الإطلاقات في كلام الشيخ حمد بن ناصر بن معمر والشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن والشيخ سليمان بن سحمان، وهم الذين يغلب نقل كلامهم عند من يقول إن أئمة الدعوة يعذرون بالجهل في الشرك، فإنه يوجد في المقابل في كلامهم في مواطن كثيرة أنهم ينصون على أن قيام الحجة يتحقق بمجرد بلوغها، مع ما قد يعرض من الإشكال في معنى بلوغ الحجة، ثم إنهم مع ذلك ينصون على عدم اعتبارهم للإعذار بعدم فهم الحجة عند من بلغته، فضلاً عن أن يعذروه فيما قد يعرض له من الشبهات مع فهمه للحجة، وسيأتي من كلامهم وتقريرهم لهذه المسألة على هذا الوجه ما تتبين به حقيقة مرادهم بقيام الحجة، وليس المقصود هنا إصدار حكم عام يشملهم جميعاً، سواء كان بإثبات أنهم يقولون بالعذر بالجهل لمن تلبس بالشرك أو أنهم لا يقولون به، وإنما المقصود تحري الحق، وحكاية أقوالهم على ما يعتقد أنهم أرادوه بها، وبيان ما قد يكون قد حصل بينهم من خلاف في هذه القضية المشكلة.

والذي تبيَّن لي أن للشيخ عبد الله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب إطلاقات في مسألة العذر بالجهل لو لم يوجد ما يعارضها لكانت صريحة في اعتبار قيام الحجة على الوجه الشرعي، ولم أجد في كلام سائر أئمة الدعوة ما يشبه ما قرره في هذه القضية، وهو أقرب أئمة الدعوة إلى القول بإعذار من تلبس بالشرك جاهلاً، لكن ورد في بعض كلامه في مواطن أخرى بعض الإشكالات التي ينبغي النظر فيها على قاعدة أنه هل يمكن اعتبار القول باشتراط قيام الحجة لتكفير المعين مع تلك الأقوال المشكلة، أم أن تلك الأقوال المشكلة مما يناقض ذلك؟.

ومما ورد عنه في ذلك أنه سئل سؤالاً صريحاً ومباشراً عن مسألة العذر بالجهل في الشرك، حيث جاء السؤال: (عن حال من صدر منه كفر من غير قصد منه، بل هو جاهل، هل يعذر، سواء كان قولاً أو فعلاً أو توسُّلاً؟) وكان جوابه عن هذا السؤال واضحاً في الإعذار حيث قال: (إذا فعل الإنسان الذي يؤمن بالله ورسوله ما يكون كفراً أو اعتقاده كفراً جهلاً منه بما بعث الله

به رسوله ﷺ فهذا لا يكون عندنا كافراً، ولا نحكم عليه بالكفر حتى تقوم عليه الحجة الرسالية التي يكفر من خالفها، فإذا قامت عليه الحجة، وبُيِّن له ما جاء به الرسول ﷺ وأصر على فعل ذلك بعد قيام الحجة عليه فهذا هو الذي يكفر، وذلك لأن الكفر إنما يكون بمخالفة كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ، وهذا مجمع عليه بين العلماء في الجملة، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وبقوله: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ إلى قوله: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الزمر: ٧١]). وذكر بعد ذلك حديث الشاك في قدرة الله تعالى ثم علق عليه فقال: (فهذا الرجل اعتقد أنه إذا فعل به ذلك لا يقدر الله على بعثه، جهلاً منه لا كفراً ولا عناداً، فشك في قدرة الله على بعثه، ومع هذا غفر الله له ورحمه، وكل من بلغه القرآن فقد قامت عليه الحجة بالرسول، ولكن الجاهل يحتاج إلى من يعرفه بذلك من أهل العلم)[1].

وفي موطن آخر ذكر بعض الأمور الشركية ثم قال في بيان حكم من وقع فيها: (ولكن في أزمنة الفترات وغلبة الجهل لا يكفر الشخص المعين بذلك حتى تقوم عليه الحجة بالرسالة، ويبيَّن له، ويعرف أن هذا هو الشرك الأكبر الذي حرَّمه الله ورسوله، فإذا بلغته الحجة وتليت عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثم أصر على شركه فهو كافر، بخلاف من فعل ذلك جهالة منه، ولم ينبَّه على ذلك، فالجاهل فعله كفر، ولكن لا يحكم بكفره إلا بعد بلوغ الحجة إليه، فإذا قامت عليه الحجة ثم أصر على شركه فقد كفر...)[2].

وفي موطن آخر: يجيب عن الإشكال الذي أورده بعضهم على أئمة الدعوة من أنه يلزمهم تكفير العلماء الذين نقل عنهم تقرير ما هو شرك، فكان من جوابه عن ذلك قوله: (فإن قال قائل منفر عن قبول الحق والإذعان له يلزم من تقريركم وقطعكم في أن من قال يا رسول الله أسألك الشفاعة أنه مشرك

---

(١) «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» (١٠/ ٢٤٠).

(٢) المرجع السابق (١٠/ ٢٧٤).

مهدر الدم أن يقال بكفر غالب الأمة، ولا سيما المتأخرين منهم، لتصريح علمائهم المعتبرين أن ذلك مندوب، وشنوا الغارة على من خالف ذلك، قلت: لا يلزم؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب كما هو مقرر، ومثل ذلك لا يلزم أن نكون مجسمة وإن قلنا بجهة العلو كما ورد الحديث بذلك.

ونحن نقول فيمن مات تلك أمة قد خلت، ولا نكفر إلا من بلغته دعوتنا للحق، ووضحت له المحجة، وقامت عليه الحجة، وأصر مستكبراً معانداً كغالب من نقاتلهم اليوم، يصرون على ذلك الإشراك ويمتنعون من فعل الواجبات ويتظاهرون بأفعال الكبائر المحرمات، وغير الغالب إنما نقاتله لمناصرته من هذه حاله ورضاه به ولتكثير سواد من ذكر والتأليب معه، فله حينئذ حكمه في قتاله، ونعتذر عمن مضى بأنهم مخطئون معذورون، لعدم عصمتهم من الخطأ... فإن قلت: هذا فيمن ذهل فلما نبه انتبه فما القول فيمن حرر الأدلة، واطلع على كلام الأئمة القدوة واستمر مصرّاً على ذلك حتى مات؟ قلت: ولا مانع أن نعتذر لمن ذكر، ولا نقول إنه كافر، ولا لما تقدم إنه مخطئ وإن استمر على خطئه، لعدم من يناضل عن هذه المسألة في وقته بلسانه وسنانه، فلم تقم عليه الحجة ولا وضحت له المحجة، بل الغالب على زمن المؤلفين المذكورين التواطؤ على هجر كلام أئمة السُّنَّة في ذلك رأساً، ومن اطلع عليه أعرض عنه قبل أن يتمكن من قلبه، ولم يزل أكابرهم تنهى أصاغرهم عن مطلق النظر في ذلك... ونحن كذلك لا نقول بكفر من صحت ديانته وشهر صلاحه وعلم ورعه وزهده وحسنت سيرته وبلغ من نصح الأمة ببذل نفسه لتدريس العلوم النافعة والتأليف فيها وإن كان مخطئاً في هذه المسألة أو غيرها؛ كابن حجر الهيتمي فإنا نعرف كلامه في الدر المنظم، ولا ننكر سعة علمه، ولهذا نعتني بكتبه، كشرح الأربعين والزواجر وغيرها، ونعتمد على نقله إذا نقل؛ لأنه من جملة علماء المسلمين...)[1].

ومع ما قرره الشيخ عبد الله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب هنا من

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥).

الإعذار لمن تلبس بالشرك جاهلاً فقد ورد في بعض كلامه ما يشكل على هذا التقرير، ومن ذلك أنه قد نقلت عنه وعن أخيه الشيخ حسين فتوى اتفقا فيها على أن (من مات من أهل الشرك قبل بلوغ هذه الدعوة فالذي يحكم عليه أنه إذا كان معروفاً بفعل الشرك ويدين به ومات على ذلك فهذا ظاهره أنه مات على الكفر، ولا يدعى له ولا يضحى له ولا يتصدق عنه، وأما حقيقة أمره فإلى الله تعالى، فإن كان قد قامت عليه الحجة في حياته وعاند فهذا كافر في الظاهر والباطن، وإن لم تقم عليه الحجة فأمره إلى الله تعالى)[1]. فلم يعذر في هذه الفتوى بالجهل، ولا اشترط قيام الحجة في الحكم بالكفر في أحكام الدنيا، مع أن الإعذار في مثل ذلك هو صريح ما ذكره فيما نقل عنه سابقاً.

ومما يشكل في كلامه أيضاً، ما ذكره في حكم من مات وهو يفعل الشرك جهلاً، حيث قال: (وأما من مات وهو يفعل الشرك جهلاً لا عناداً فهذا نكل أمره إلى الله، ولا ينبغي الدعاء له والترحم عليه والاستغفار له، وذلك لأن كثيراً من العلماء يقولون من بلغه القرآن فقد قامت عليه الحجة، كما قال تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام: ١٩] فإذا بلغه القرآن وأعرض عنه ولم يبحث عن أوامره ونواهيه فقد استوجب العقاب...)[2]. وهذا يخالف ما نص عليه من الإعذار بالجهل في أقواله السابقة وما ذكره من اشتراط قيام الحجة، بل يلزم على القول بأنه لا يدعى للميت ولا يترحم عليه ولا يستغفر له إذا تلبس بما هو شرك بسبب جهله أنه قد انتفى عنه وصف الإسلام وإن كان جاهلاً، وهذا يتعارض مع قاعدة الإعذار بالجهل في مثل هذا.

ومما يشكل في بعض كلامه ما اتفق فيه مع أخيه حسين أيضاً في حكم البوصيري، حيث نصوا على أنه وجد الشرك في كلامه، لكنه لا يحكم بكفره لأنه لا يعلم بم ختم الله له، ومما جاء في ذلك قولهم: (إن صاحب البردة وغيره ممن يوجد الشرك في كلامه والغلو في الدين وماتوا لا يحكم بكفرهم،

---

(١) المرجع السابق (١٠/ ١٤٢).

(٢) المرجع السابق (١٠/ ٢٧٥).

وإنما الواجب إنكار هذا الكلام وبيان أن من اعتقد هذا على الظاهر فهو مشرك كافر، وأما القائل فيرد أمره إلى الله سبحانه، ولا ينبغي التعرض للأموات؛ لأنه لا يعلم هل تابوا أم لا)[(١)]. وقد سبق بيان أن هذا التخريج لعدم تكفير من وقع في الشرك ليس هو مقتضى الإعذار بالجهل واعتبار الشبهة في مثل هذه الحالة.

وإذا حاكمنا هذه الإشكالات التي ذكرها الشيخ عبد الله إلى ما سبق تقريره من معنى وحقيقة اشتراط قيام الحجة لتكفير المعين فإنّا نجد أن ما ذكره فيها يخالف ما يقتضيه تحقيق اشتراط قيام الحجة، وذلك أنه لم يعتبر في هذه النصوص اشتراط قيام الحجة لتكفير المعين، بل رتب الحكم بالكفر في أحكام الدنيا على مجرد التلبس بالشرك، حتى لو لم يترتب على ذلك الجزم بكفر من حصل منه ذلك في الآخرة، وذلك أن أساس القول بالتفريق بين الحكم على الظاهر بالكفر وبين عدم الحكم على الباطن في حال من تلبس بالشرك من المسلمين ومات عليه ليس مما تقتضيه قواعد أهل السُّنَّة في هذا الباب، وإنما يمكن فهمه على قاعدة اعتبار من حصل منه ذلك في حكم أهل الفترة، على ما سبق تفصيل القول فيه، وكلامه فيما يتعلق بتحقق قيام الحجة الذي هو أصل الإشكال في هذا الباب أقرب إلى التناقض، فهو في تقريره لإعذار الواقع في الشرك يؤكد على أنه وإن كان كل من بلغه القرآن فقد قامت عليه الحجة بالرسول، وهذا ما عليه أئمة الدعوة في متعلق قيام الحجة، لكنه يستثني فيقرر أن الجاهل يحتاج إلى من يعرفه بذلك من أهل العلم.

وفي هذا الكلام النص على اعتبار الإعذار للجاهل واشتراط أن يكون من يقيم عليه الحجة من أهل العلم، وأما في كلامه الآخر الذي يقرر فيه عدم الإعذار فيكتفي في قيام الحجة بمجرد بلوغ الحجة، ويبرر ذلك بأن كثيراً من العلماء يقولون من بلغه القرآن فقد قامت عليه الحجة، وفي موطن آخر يؤكد على أن من وقع في الشرك كان مشركاً، وأنه وإن لم تقم عليه الحجة فأمره

(١) المرجع السابق (١٠/١٤٧ ـ ١٤٨)، و«مجموعة الرسائل والمسائل النجدية» (١/٤٧).

إلى الله، ويعني بذلك ما يتعلق بأحكام الآخرة كما هو الأمر عند أئمة الدعوة، لكنه في مجال الاعتذار عمن وقع في الشرك من أهل العلم الذين حرروا الأدلة واطلعوا على كلام الأئمة القدوة واستمروا على ذلك حتى ماتوا يؤكد على ما يخالف الحكم السابق فيعتذر لهؤلاء العلماء، ولا شك أن إعذار العامة في هذا أولى من إعذار العلماء، ويبين أنهم وإن وقعوا فيما هو شرك إلا أنه لا مانع كما قال من الاعتذار لهم ولا يقال عنهم إنهم كفار، ويبرر اعتذاره لهم بأن الحجة لم تقم عليهم، لعدم من يناضل عن هذه المسألة بلسانه وسنانه، ومعلوم أنه لا يمكن أن يكون قيام الحجة هنا هو ما قرره أئمة الدعوة من مجرد بلوغ الحجة؛ لأن هؤلاء العلماء قد قامت عليهم الحجة بهذا المعنى، بل اطلعوا زيادة على ذلك على ما قرره العلماء من بيان دلالات النصوص الشرعية على بطلان ما هم عليه من الشرك، فالذي عذرهم به هنا هو ما حصل لهم من الشبهة في الحجة وإن بلغتهم الحجة وفهموها، وهذا بخلاف ما عليه أئمة الدعوة من عدم الإعذار في مثل ذلك.

كما أن القول بعدم تكفير من نقل عنه الشرك من العلماء السابقين لمجرد أنه لا يعلم بم ختم الله لهم ليس مما تقتضيه قواعد أهل السُّنَّة أيضاً في هذا الباب من الاستناد في عدم الحكم بكفرهم إلى اعتبار ما حصل لهم من الشبهة، وإعذارهم بذلك في حال كانت الشبهة التي حصلت لهم من الشبه المعتبرة، على ما سيأتي تفصيل القول فيه إن شاء الله.

والمقصود هنا: أن الشيخ عبد الله إذا كان قوله في الإعذار بالجهل هو بهذا الوضوح، بحيث لا يوجد من وافقه على هذه المعاني من أئمة الدعوة فيما أعلم، ثم حصل له الاختلاف في أقواله على ما سبق بيانه بحيث لا يصح إطلاق القول بنسبة الإعذار بالجهل إليه مع ما وجد في كلامه الآخر من المخالفة لتلك التقريرات فإنه ينبغي أن يكون تحرير موقف من تشكل أقواله من أئمة الدعوة مبنيّاً على مجموع ما ينقل عن كل منهم، وهذا هو مقتضى العدل والإنصاف في مثل هذه المقامات المشكلة.

* * *

وأما ما يتعلق بالإشكال في حكم من بلغته الحجة فحاصله: أن من تلبس بشيء من نواقض الإسلام وبلغته الحجة فيما خالف فيه، لكنه لم يترك ما هو عليه من الكفر، إما لكونه لم يفهم ما بلغه من الحجة، وإما أنه قد فهمها لكن عرضت له شبهة معتبرة صرفته عن الانقياد للحجة وترك ما هو عليه من المخالفة الكفرية، فعلى اعتبار أن قيام الحجة قد تحقق بمجرد بلوغها فإن حكم الردة ينطبق عليه ولا بد، بخلاف من يشترط فهم الحجة وعدم الشبهة فيها فإن وصف الإسلام يكون حينئذ ثابتاً له، ولا يحكم بردته لعدم استيفاء الشروط التي تقوم بها الحجة عليه.

وقد تقرر فيما سبق عند الكلام عن موقف أئمة الدعوة ممن وقع في الشرك في حال عدم بلوغ الحجة أنهم يجزمون بكفره في أحكام الدنيا، ويجزمون بنفي وصف الإسلام عنه، وأنهم إنما يتوقفون في حكمه في الآخرة، فيلزم بناء على هذا التقرير ألَّا يكون الحكم بكفره في الدنيا ولا انتفاء وصف الإسلام عنه مشروطاً عندهم ببلوغ الحجة؛ لأن تكفير المعيَّن إذا كان متوقفاً على مجرد التلبس بالشرك في حال عدم بلوغ الحجة فلا يمكن أن يكون مشروطاً ببلوغ الحجة في حال إمكان بلوغها، وإلا لزم التناقض بين الحكم على المعين في هاتين الحالتين، وعلى هذا يكون من وقع في الشرك كافراً عند أئمة الدعوة في حال عدم إمكان بلوغ الحجة وفي حال إمكان بلوغها على السواء، مع مراعاة أن هذا الحكم خاص بأحكام الدنيا قبل بلوغ الحجة في الحالتين، ثم إذا بلغته الحجة واستمر على ما هو عليه من التلبس بالشرك فإنه يختلف حكمه حينئذ فيما يتعلق بالآخرة فحسب؛ لأن حكم الكفر في أحكام الدنيا كان قد ثبت له قبل بلوغ الحجة.

وإذا تبيَّنت حقيقة موقف أئمة الدعوة من مسألة العذر بالجهل على هذا الوجه فإنه يتبيَّن بناء على ذلك مقصودهم بقيام الحجة وبلوغ الحجة وماذا يراد بقيام الحجة على المعين وإن لم يفهمها، وأنه لا تناقض بين ما يقررونه في هذه المعاني، بل جميعها تؤدي إلى نتيجة واحدة هي عدم الإعذار بالجهل في الشرك، وذلك أن أئمة الدعوة وإن كانوا ينصون عند الكلام عن تكفير المعين

على اشتراط قيام الحجة، وكلامهم في ذلك كثير ظاهر، لكنهم يحصرون قيام الحجة في مجرد بلوغ الحجة، ويقررون أن من بلغته الحجة فقد قامت عليه، ثم إنهم يقررون في تحديد المراد ببلوغ الحجة بأنه يتحقق بسماع القرآن، لظهور دلائل التوحيد وإبطال الشرك في القرآن، ويفرقون في اعتبار الجهل والعذر به بين المسائل الظاهرة والمسائل الخفية، وأن الجهل وإن كان قد يعتبر في المسائل الخفية؛ كمسألة الصرف والعطف إلا أنه لا يكون عذراً في المسائل الظاهرة، وعلى هذا؛ فمن بلغه القرآن وسمعه فقد قامت عليه الحجة في إبطال الشرك، ولا يكون معذوراً بما قد يقع منه من الشرك الظاهر.

وإذا كان معلوماً أن الأصل في جميع المسلمين أن القرآن قد بلغهم وسمعوه فيلزم على هذا القول أن يكون الأصل أنه لا أحد من المسلمين يكون معذوراً بجهله حين يقع في الشرك، وهكذا يتدرج الأمر من اشتراط قيام الحجة إلى تفسير ذلك بمجرد بلوغها ولو مع عدم فهمها، إلى أن سماع القرآن كاف في ذلك، إلى أنه لا عذر بالجهل في الشرك، ومن لم يفهم هذا التدرج على هذا الوجه فيمكن أن يحصل له الاضطراب في فهم هذه المعاني والفرق بينها، بحيث يمكن أن يظن أنه يلزم من ذلك الاضطراب في تحرير المسألة عند أئمة الدعوة، مع أنها محررة عندهم على هذا الوجه.

وقد أفاض أئمة الدعوة في تقرير هذه المعاني، وبيَّنوا ما يتوقف عليه تكفير المعين عندهم، وفرقوا بين من لم تبلغه الدعوة وبين من بلغته، وحكموا على من وقع في الشرك بأنه مشرك وإن كان ممن لم تبلغهم الدعوة، لكنهم خصوا ذلك بأحكام الدنيا أو ما قد يسمى الكفر الظاهر، على ما سبق تفصيل القول فيه، وأما من بلغته الحجة فلا شك عندهم في كفره ظاهراً وباطناً، في أحكام الدنيا وأحكام الآخرة، ومن بلغته الحجة فادعى أنه لم يفهمها، أو فهمها لكن لم يرجع عما هو عليه من الشرك لشبهة عرضت له فلا عبرة عندهم بدعواه في ذلك.

ومن أشهر ما جاء في تقرير هذه المسألة وتداوله أئمة الدعوة كثيراً قول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: (الذي لم تقم عليه الحجة هو الذي حديث

عهد بالإسلام، والذي نشأ ببادية بعيدة، أو يكون ذلك في مسألة خفية، مثل الصرف والعطف، فلا يكفر حتى يعرف، وأما أصول الدين التي أوضحها الله وأحكمها في كتابه فإن حجة الله هو القرآن، فمن بلغه القرآن فقد بلغته الحجة، ولكن أصل الإشكال أنكم لم تفرقوا بين قيام الحجة وفهم الحجة، فإن أكثر الكفار والمنافقين من المسلمين لم يفهموا حجة الله مع قيامها عليهم، كما قال الله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان: ٤٤]، وقيام الحجة نوع وبلوغها نوع، وقد قامت عليهم وفهمهم إياها نوع آخر، وكفرهم ببلوغها إياهم وإن لم يفهموها)[١].

وفي نفس المعنى يقول الشيخ حمد بن ناصر بن معمر وهو ممن تلقى العلم على الشيخ محمد بن عبد الوهاب: (كل من بلغه القرآن فليس بمعذور، فإن الأصول الكبار التي هي أصل دين الإسلام قد بيَّنها الله تعالى في كتابه، وأوضحها وأقام بها حجته على عباده، وليس المراد بقيام الحجة أن يفهمها الإنسان فهماً جليّاً كما يفهمها من هداه الله ووفقه وانقاد لأمره، فإن الكفار قد قامت عليهم الحجة من الله تعالى مع إخباره بأنه جعل على قلوبهم أكنة أن يفقهوا كلامه. . .)[٢].

وفي نفس المعنى يقول الشيخ عبد الله أبا بطين وله في ذلك رسالة مستقلة: (حجة الله قائمة على عباده ببلوغ الحجة لا بفهمها، فبلوغ الحجة شيء وفهمها شيء آخر، ولهذا لم يعذر الله الكفار بعدم فهمهم بعد أن بلغتهم حجته وبيناته)[٣].

وفي الرد على من فرق بين التكفير المطلق وتكفير المعين ورد جواب للشيخ عبد الله بن عبد اللطيف وأخيه إبراهيم والشيخ سليمان بن سحمان ومما قالوا فيه: (وأما قوله: نقول بأن القول كفر ولا نحكم بكفر القائل فإطلاق

---

(١) المرجع السابق (١٠/ ٩٣ ـ ٩٤).
(٢) المرجع السابق (١١/ ٧٣).
(٣) المرجع السابق (١٠/ ٣٥٩ ـ ٣٦٠).

ذلك جهل صرف؛ لأن هذه العبارة لا تنطبق إلا على المعين، ومسألة تكفير المعين معروفة، إذا قال قولاً يكون القول به كفراً، فيقال من قال بهذا القول فهو كافر، لكن الشخص المعين لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها، **وهذا في المسائل الخفية** التي قد يخفى دليلها على بعض الناس، كما في مسائل القدر والإرجاء ونحو ذلك مما قاله أهل الأهواء. . .
وأما قوله: وهؤلاء ما فهموا الحجة فهذا يدل على جهله، وأنه لم يفرق بين فهم الحجة وبلوغ الحجة، ففهمها نوع وبلوغها نوع آخر، فقد تقوم الحجة على من لم يفهمها)[1].

وقد نقل الشيخ سليمان بن سحمان كلام شيخه الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن في هذه المسألة، ومما جاء فيه قوله: (ينبغي أن يعلم الفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة، فإن من بلغته دعوة الرسل فقد قامت عليه الحجة إذا كان على وجه يمكن معه العلم)[2]، لكن الشيخ سليمان بن سحمان علق على ما قد يفهم منه تقييد بلوغ الحجة بقوله: (قلت: ومعنى قوله رحمه الله: إذا كان على وجه يمكن معه العلم فمعناه أن لا يكون عديم العقل والتمييز؛ كالصغير والمجنون، أو يكون ممن لا يفهم الخطاب ولم يحضر ترجمان يترجم له، ونحو هؤلاء، فمن بلغته رسالة محمد ﷺ وبلغه القرآن فقد قامت عليه الحجة. . .)[3].

وإنما علق الشيخ ابن سحمان هذا التعليق لئلا يفهم من كلام الشيخ عبد اللطيف أنه تجاوز اشتراط مجرد بلوغ الحجة إلى ما هو أخص منها، كأن يدَّعي من وقع في الشرك أنه قد سمع الحجة لكن لم يكن سماعه لها على وجه يمكن معه العلم بالحجة وفهمها، فيدخل بذلك اشتراط تمكن من العلم زائد على ما يكون عند سماع الحجة، وبين أن كلام شيخه لا يدل على توقف تكفير المعين على غير ما توارد عليه أئمة الدعوة من مجرد بلوغ الحجة، وأن

(١) المرجع السابق (١٠/ ٤٣٣ ـ ٤٣٤).
(٢) «كشف الشبهتين»، سليمان بن سحمان (٩١).
(٣) المرجع السابق (٩١ ـ ٩٢).

التمكن الذي أراده شيخه محصور في تمكن الاستعداد للعلم بالمراد من الحجة، بأن يكون عاقلاً وفاهماً للخطاب العربي، دون اعتبار لما قد يعرض له من عدم فهم لمراد الله تعالى وما قد يعرض له من شبهة تصده عن فهم الخطاب على وجهه.

وإذا كان المحققون من أهل السُّنَّة قد بيَّنوا بطلان القول باعتبار من حصل منه التلبس بالشرك من المسلمين في حال عدم بلوغ الحجة في حكم أهل الفترة، على ما سبق تفصيل القول فيه، فإنهم قد بيَّنوا أيضاً حقيقة ما يتوقف عليه تكفير من تلبس بالشرك أو أي ناقض من نواقض الإسلام بعد بلوغ الحجة، وأن مجرد بلوغ الحجة قد لا يكفي في قيام الحجة على المعين، وذكروا أنه لا بد مع ذلك من اعتبار فهم الحجة، واعتبار ما قد يعرض للمعين من الشبهة في الحجة وإن فهمها، وهذا بخلاف ما عليه أئمة الدعوة من حصر قيام الحجة في مجرد بلوغها، وقد قرر شيخ الإسلام في هذا الباب قاعدة كلية تشمل جميع هذه الشروط فقال: (الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، **أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون قد عرضت له شبهات يعذره الله بها**، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء في المسائل النظرية أو العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام)[(١)].

وعلى هذا؛ فالكلام عن الشروط التي يتوقف عليها استيفاء قيام الحجة على المعين وبيان الموقف مما قرره أئمة الدعوة في ذلك يستلزم **تحقيق القول في ثلاث مقامات**:

إحداها: ما يتعلق ببلوغ الحجة وما قد يعرض من الإشكال فيما قرره أئمة الدعوة في حدها وحقيقتها وما يترتب عليها من أحكام.

وثانيها : فيما يتعلق بفهم الحجة بعد بلوغها.

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٤٦/٢٣).

وثالثها : فيما يتعلق باشتراط انتفاء الشبهة التي قد تعرض لمن بلغته الحجة وفهمها.

١ ـ فأما ما ذكره أئمة الدعوة من اشتراط بلوغ الحجة لتكفير المعين فأمر مسلَّم، ولا خلاف فيه بين أهل السُّنَّة، والنصوص الدالة على هذا كثيرة ظاهرة، منها ما يدل على أن التكليف بالإيمان بالرسول ﷺ وترك الكفر متوقف على بلوغ الحجة الرسالية، ومنها ما يدل على ما هو أخص من ذلك مما يتعلق بتوقف التكليف التفصيلي بالأوامر والنواهي الشرعية ببلوغ الحجة في ذلك، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقول الله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. ونحو ذلك من النصوص الدالة على توقف تكفير المعين والعقوبة على الكفر على بلوغ الحجة، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في الدلالة على هذا الأصل هذه الآيات وغيرها ثم قال في بيان دلالتها على ذلك: (ومثل هذا في القرآن متعدد، بيَّن سبحانه أنه لا يعاقب أحداً حتى يبلغه ما جاء به الرسول، ومن علم أن محمداً رسول الله فآمن بذلك ولم يعلم كثيراً مما جاء به لم يعذبه الله على ما لم يبلغه، **فإنه إذا لم يعذبه على ترك الإيمان إلا بعد البلاغ فأن لا يعذبه على بعض شرائطه أولى وأحرى**، وهذه سُنَّة رسول الله ﷺ المستفيضة عنه في أمثال ذلك)[1].

ومع أن هذا الأصل مما لا يخالف فيه أئمة الدعوة من حيث المبدأ إلا إنه قد يعرض الإشكال لما قرروه في ذلك من جهة أنهم لا يشترطون بلوغ الحجة في إثبات الكفر الظاهر المتعلق بأحكام الدنيا، وأنهم إنما يقصدون باشتراط بلوغ الحجة توقف الجزم بكفره في الآخرة على بلوغ الحجة على ما سبق تفصيل القول فيه، فإذا عرفنا أن أئمة الدعوة يحكمون بالكفر الظاهر على من وقع في الشرك وإن لم تبلغه الحجة، وعرفنا مع ذلك أنهم قد حصروا قيام الحجة في مجرد بلوغ الحجة، فإنه لا يكون لبلوغ الحجة اعتبار على الحقيقة

(١) «جامع المسائل»، لابن تيمية المجموعة السابعة (١١٠).

فيما يتعلق بتكفير المعين في أحكام الدنيا إذا وقع فيما هو من الشرك، ومن الأمور الظاهرة في هذا الباب أن العلماء إذا تكلموا في شروط التكفير وموانعه فإنما يقصدون بها ما يتعلق بالحكم على المعين بالكفر في أحكام الدنيا، ثم إن أحكام الآخرة تترتب عندهم على أحكام الدنيا، فإذا نصوا على اعتبار بلوغ الحجة في تكفير المعين فإنما يقصدون بذلك توقف الحكم بكفره في أحكام الدنيا ابتداء على بلوغ الحجة، وأما حصر اعتبار شيء من شروط التكفير في أحكام الآخرة مع الجزم بكفر المعين في أحكام الدنيا فمما لا يعرف عن أهل السُّنَّة، وإنما يذكرون ذلك في أحكام أهل الفترة خاصة، لا فيما يتعلق بأحكام المسلمين الذين قد يعرض لهم من الجهل وقلة العلم بآثار الرسالة ما يقعون معه في بعض الشركيات.

ولا شك أن من جعل بلوغ الحجة شرطاً يتوقف عليه الحكم بتكفير المعين بحيث لا يمكن الحكم بتكفيره مع عدم التحقق من ذلك الشرط فلا بد أن يحتاط أشد الاحتياط في التثبُّت من بلوغ الحجة؛ لأنه قد يلزم من الحكم ببلوغ الحجة الحكم بتكفير المعين ومن عدم بلوغها الحكم ببقاء وصف الإسلام ثابتاً له، بخلاف من لا يتوقف الحكم بكفر المعين عنده في أحكام الدنيا على بلوغ الحجة، وإنما يتوقف الحكم بكفر المعين عنده على مجرد التلبس بالشرك وإن لم تبلغه الحجة، ويكون التحقق من بلوغ الحجة لمجرد الحكم بكفره في الآخرة، فهذا لا يمكن أن يكون احتياطه وتثبته في تكفير المعين كاحتياط الأول وتثبُّته.

ومما يشكل في هذا الباب تأكيد أئمة الدعوة فيما سبق نقله عنهم على التفريق بين ما سموه المسائل الظاهرة والمسائل الخفية، وحصر الإعذار في المسائل الخفية دون الظاهرة، مع أن الظهور والخفاء من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يمكن أن يكون من المسائل التي يقال إنها ظاهرة ما قد يكون خفيّاً في بعض الأزمنة وبعض الأمكنة وما تتفاوت فيه أحوال الناس بحسب ما يحتف بذلك من أسباب لا حصر لها، وفي بيان ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (كون المسألة قطعية أو ظنية هو من الأمور الإضافية، وقد

تكون المسألة عند رجل قطعية لظهور الدليل القاطع له، كمن سمع النص من الرسول ﷺ، وتيقن مراده منه، وعند رجل لا تكون ظنية فضلاً عن أن تكون قطعية، لعدم بلوغ النص إياه أو لعدم ثبوته عنده أو لعدم تمكنه من العلم بدلالته)[1].

وفي نفس المعنى يقول الشيخ محمد بن عثيمين: (تجب إقامة الحجة قبل التكفير، وذلك في كل المسائل التي يمكن أن يجهلها الناس، فلا نقسم المسائل إلى مسائل ظاهرة ومسائل خفية؛ لأن الظهور والخفاء أمر نسبي، قد تكون المسألة ظاهرة عندي خفية عند غيري، فلا بد إذاً من إقامة الحجة وعدم التسرع في التكفير؛ لأن إخراج رجل من ملة الإسلام ليس بالأمر الهين)[2].

٢ ـ **وأما ما يتعلق بموقف أئمة الدعوة من اشتراط فهم الحجة** فينبغي أن يعلم أن الأساس المنهجي لعدم اعتباره عند أئمة الدعوة هو ما قرروه من التلازم بين مجرد التلبس بالشرك وبين ثبوت وصف الكفر الظاهر الذي يترتب عليه أيضاً انتفاء وصف الإسلام على ما سبق بيانه؛ لأنه لا يمكن الجمع بين القول بالتلازم بين الحكم بالكفر الظاهر الذي تترتب عليه أحكام الكفر في الدنيا بمجرد التلبس بالشرك ولو مع عدم بلوغ الحجة وبين اشتراط فهم الحجة في تكفير من تلبس بالشرك، بل إما أن يحكم بكفر من تلبس بالشرك بمجرد الوقوع فيه وإما أن يشترط في الحكم بكفره قيام الحجة الذي لا يتحقق إلا بفهم المعين للحجة، بحيث يكون معذوراً إذا تبين أنه لم يفهم الحجة، ولا واسطة بين هذين القولين، وإذا كان قيام الحجة يتوقف على فهمها على القول المعتبر عند أهل السُّنَّة فلا يمكن أن يكون من وقع في الشرك مشركاً بمجرد وقوعه في الشرك، بل يبقى وصف الإسلام ثابتاً له حتى تقام عليه الحجة على الوجه المعتبر، ثم إذا عاند بعد ذلك ولم يقبل الحجة حكم حينئذ بكفره، وعلى هذا التوجيه يفهم موقف أئمة الدعوة في هذه المسألة وتأكيدهم على

(١) المرجع السابق (٢٣/ ٣٤٧).

(٢) «لقاءات الباب المفتوح»، الشيخ ابن عثيمين (٣/ ٤٥).

عدم اشتراط فهم الحجة في قيامها على من وقع في الشرك، وأنهم لو اشترطوا فهم الحجة في قيام الحجة وتكفير المعين للزمهم التناقض وإبطال ما قرروه في حكم من تلبس بالشرك.

ومع أن هذا هو الأساس المنهجي لعدم اشتراط فهم الحجة عند أئمة الدعوة إلا إنهم أكدوا ذلك بما ذكروه من النصوص التي فهموا منها أنها تدل على أن قيام الحجة يتحقق بمجرد بلوغ الحجة وسماعها، أو تدل على ثبوت وصف الكفر مع الجهل وعدم الفهم للحجة، ومن ذلك ما ذكره الشيخ حمد بن معمر من أنه قد وردت عليه أسئلة من محمد الحفظي أوردها عليه بعض المجادلين كما قال، ومن تلك الأسئلة ما يتعلق بإعذار الجاهل في الشرك، فكان من جوابه عن ذلك قوله: (وأما قوله: إن سلمنا هذا القول وظهر دليله فالجاهل معذور لأنه لم يدر ما الشرك والكفر، ومن مات قبل البيان فليس بكافر، وحكمه حكم المسلمين في الدنيا والآخرة...

فالجواب أن يقال: إن الله تعالى أرسل الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، **فكل من بلغه القرآن ودعوة الرسول ﷺ فقد قامت عليه الحجة**، قال الله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام: ١٩] وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥]... **وكل من بلغه القرآن فليس بمعذور ، فإن الأصول الكبار التي هي أصل دين الإسلام قد بيَّنها الله تعالى في كتابه وأوضحها وأقام بها حجته على عباده**، وليس المراد بقيام الحجة أن يفهمها الإنسان فهما جليّاً، كما يفهمها من هداه الله ووفقه وانقاد لأمره، فإن الكفار قد قامت عليهم الحجة من الله تعالى مع إخباره بأنه على قلوبهم أكنة أن يفقهوا كلامه فقال: ﴿وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٗاۚ﴾ [الأنعام: ٢٥]، وقال: ﴿قُلۡ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدٗى وَشِفَآءٞۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٞ وَهُوَ عَلَيۡهِمۡ عَمًىۚ﴾ [فصلت: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ هَلۡ نُنَبِّئُكُم بِٱلۡأَخۡسَرِينَ أَعۡمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤]، والآيات في هذا

المعنى كثيرة، يخبر سبحانه أنهم لم يفهموا القرآن ولم يفقهوه وأنه عاقبهم بالأكنة على قلوبهم والوقر في آذانهم، وأنه ختم على قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم، **فلم يعذرهم مع هذا كله**، بل حكم بكفرهم، وأمر بقتالهم، وقاتلهم رسول الله ﷺ، وحكم بكفرهم، **فهذا يبين لك أن بلوغ الحجة نوع وفهمها نوع آخر)**[1].

ويقرر الشيخ سليمان بن سحمان مستند عدم اعتبار فهم الحجة في قيام الحجة عند أئمة الدعوة فيقول: (من بلغته رسالة محمد ﷺ وبلغه القرآن فقد قامت عليه الحجة، قال الله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]، فلا يعذر أحد في عدم الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فلا عذر له بعد ذلك بالجهل، وقد أخبر الله سبحانه بجهل كثير من الكفار مع تصريحه بكفرهم، ووصف النصارى بالجهل مع أنه لا يشك مسلم في كفرهم، ونقطع أن أكثر اليهود والنصارى اليوم جهال مقلدون، ونعتقد كفرهم وكفر من شك في كفرهم، وقد دل القرآن على أن الشك في أصول الدين كفر، والشك هو التردد بين شيئين، كالذي لا يجزم بصدق الرسول ولا كذبه، ولا يجزم بوقوع البعث ولا عدم وقوعه، ونحو ذلك كالذي لا يعتقد وجوب الصلاة ولا عدم وجوبها، أو لا يعتقد تحريم الزنا ولا عدم تحريمه، وهذا كفر بإجماع العلماء، ولا عذر لمن كان حاله هكذا لكونه لم يفهم حجج الله وبيناته؛ لأنه لا عذر له بعد بلوغها وإن لم يفهمها، وقد أخبر الله تعالى عن الكفار أنهم لم يفهموا فقال: ﴿وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٗاۚ﴾ [الإسراء: ٤٦]، وقال: ﴿إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠]، فبيَّن سبحانه أنهم لم يفقهوا، فلم يعذرهم لكونهم لم يفهموا...)[2].

والحق أنه لا يصح الاستدلال بهذه الآيات على قيام الحجة مع عدم

(١) «الدرر السنية» (١١/ ٧١ ـ ٧٤).

(٢) «كشف الشبهتين»، سليمان بن سحمان (٩٢). وانظر: «الدرر السنية» (٣٦٥ ـ ٣٦٦).

فهمها، وتأسيس القول بعدم الإعذار بالجهل لمن وقع في الشرك على ذلك؛ لأن الفهم المنفي في هذه الآيات إنما هو فهم الهداية والتوفيق، لا فهم الدلالة المتعلق بفهم المراد بالخطاب، فإن هذا حاصل للكفار غير منفي عنهم، وقد قامت به حجة الله عليهم، والفهم المشروط في قيام الحجة إنما هو الفهم المتعلق بفهم الخطاب لا فهم الهداية والتوفيق الذي قد لا يحصل مع قيام الحجة بفهم الخطاب، بل إنه وردت آيات كثيرة تنص على أن كفر الكفار لم يكن عن جهل وعدم فهم لحجج الله تعالى، وإنما كان عن عناد واستكبار، وقد أفاض الإمام ابن عبد البر في ذكر هذه الآيات ولخص ما تدل عليه في مجملها بقاعدة عامة قال فيها: (قد وردت آيات في القرآن محكمات، تدل أنه **لا يكفر أحد إلا بعد العلم والعناد**)[1].

ولو صح الاستدلال بهذه الآيات على نفي فهم الحجة عن الكفار لصح أن ينفى عنهم أيضاً أنهم يسمعون الأصوات أو يبصرون الأشياء؛ لأنه قد وردت آيات أخرى تنفي عنهم أنهم يسمعون أو يبصرون، كما في قول الله تعالى في وصفهم: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبۡصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]، ومما ذكره الإمام ابن جرير في بيان معنى الآية: (أن الله وصفهم تعالى ذكره بأنهم لا يستطيعون أن يسمعوا الحق سماع منتفع، ولا يبصرونه إبصار مهتد، لاشتغالهم بالكفر الذي كانوا عليه مقيمين عن استعمال جوارحهم في طاعة الله، وقد كانت لهم أسماع وأبصار)[2].

فكما أن المراد بهذه الآية نفي أنهم يسمعون أو يبصرون فيما يتعلق بأمر التوفيق والهداية، لا فيما يتعلق بالسمع الذي يكون المقصود به سماع الصوت، ولا فيما يتعلق بالبصر الذي يكون المقصود به رؤية الأشياء بالعين، فكذلك الفهم المنفي عنهم في هذه الآيات، وما يجري مجرى هذه الآيات في كتاب الله تعالى كثير، وكلها ترجع إلى هذا المعنى، وهو أن ما ينفيه الله تعالى

(١) «التمهيد»، لابن عبد البر (١٧/ ١٧).

(٢) «جامع البيان»، الإمام الطبري (١٢/ ٣٧٢).

عن الكفار من السمع والبصر والعقل وما إلى ذلك فإنما هو على سبيل العقوبة لهم عن أن ينتفعوا بها ويهتدوا بها إلى الحق؛ لأن الكافر الأصلي لا يخلو بعد بلوغ الحجة من أن يستجيب للحق فيسلم، أو يعاند مع معرفته بالحق فلا يستجيب ويبقى على كفره، لكن الله بعدله وحكمته يعاقبه على إعراضه عن الحق حين ظهر له أول مرة فلا يوفقه للهداية إليه بعد ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام: ١١٠]، وفي بيان دلالة الآية على هذا المعنى يقول الشيخ ابن سعدي: (أي: ونعاقبهم إذا لم يؤمنوا أول مرة يأتيهم فيها الداعي وتقوم عليهم الحجة بتقليب القلوب والحيلولة بينهم وبين الإيمان، وعدم التوفيق لسلوك الصراط المستقيم، وهذا من عدل الله وحكمته بعباده...)[1].

ومن وجه آخر؛ فإن هذه الآيات إنما جاءت في الكفار الأصليين، الذين هم كفار قبل بلوغ الحجة وبعد بلوغ الحجة، وإن كان حكمهم قد يختلف فيما يتعلق بأحكام الآخرة قبل أن تبلغهم الحجة، لكونهم من أهل الفترة، فلا يصح الاستدلال بالآيات الواردة في الكفار الأصليين في شأن من ثبت له وصف الإسلام ثم وقع في الشرك لجهله، وإنما لم يصح الاستدلال بهذه الآيات في شأن المسلم إذا وقع في الشرك؛ لأن الله إذا كان قد حكم على الكافر الأصلي الذي لم يستجب لدعوة النبي ﷺ بعدم الهداية لكونه قد عرضت عليه الأدلة على أن دين الإسلام هو الحق فأعرض عنها اتباعاً لهواه وبقي على ما هو عليه من الكفر، فكيف يقاس عليه من هو مسلم استجاب لأمر الله تعالى، لكن عرض له التلبس بشيء من أفعال الشرك التي لا يعلم أنها شرك، وإنما وقع فيها بسبب الجهل.

وبرهان ذلك أنه مستجيب لأمر الله تعالى فيما هو دون النهي عن الشرك من فعل الواجبات؛ لأن الله أمر بها وترك المحرمات لأن الله نهى عنها، فكيف يخالف ذلك بفعل ما يناقض أصل دينه وهو يعلم حكم ما فعل، وهذا

---

(١) «تيسير الكريم المنان»، الشيخ ابن سعدي (٢/٤٥٦).

لا شك أنه من التناقض الذي لا يتصور حصوله، بل إما أن يكون مشركاً فلا يكون له إرادة للتقرُّب لله تعالى بأي طاعة ولا يترك أي معصية دون الشرك قربة لله تعالى، وإما أن يكون حاله على ما وصف من التقرُّب لله تعالى بفعل الواجبات وترك المحرمات فلا يتصور منه فعل الشرك على الوجه الذي يكون به مشركاً، وحاصل الفرق بين المسلم والكافر الأصلي في هذا الأمر أن المسلم إنما حصل له اللبس وعدم الفهم في أمر من تفاصيل ما أمر بتركه، مع تحقيقه لأصل التوحيد الذي ينتفي معه أصل الشرك، بخلاف الكافر الذي لم يتحقق له أصل التوحيد، فلو فرضنا أنه قد حصل له اللبس في أصل التوحيد، وأنه بقي على ما هو عليه من الكفر لأجل ذلك، فكيف يقاس عليه المسلم الموحد مع ظهور التباين بينهما.

وهذا المعنى قد وردت في الدلالة عليه نصوص كثيرة، حيث جاءت بتقرير التلازم بين فهم الحجة وبين ثبوت وصف الكفر، وأن من لم يفهم الحجة لم تقم عليه الحجة بمجرد بلوغها، بل يكون معذوراً بجهله، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، وذلك أن الآية قد دلت على أن مشاقة الرسول ﷺ والكفر بما جاء به إنما تكون في حال تبين ما جاء به النبي ﷺ، فدل مفهوم الآية على أن مشاقة الرسول ﷺ لا تكون مع الجهل بما جاء به، لكون العلم وفهم الحجة شرطاً في تحققها، وعلى هذا الوجه فسر الإمام ابن كثير الآية حيث قال: (أي: ومن سلك غير طريق الشريعة التي جاء بها الرسول ﷺ فصار في شق والشرع في شق **عن عمد منه بعدما تبين له الحق واتضح له)**[1].

ومما يدل على هذا الأصل أيضاً قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ﴾ [التوبة: ١١٥]، إذ دلت الآية على حكم مطلق لا يتخلف، وهو أنه لا يمكن أن يحصل الضلال لأحد

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، لابن كثير (٢/ ٤١٣). وانظر: «تفسير المنار» (٥/ ٣٣٥).

إلا بعد أن تقوم عليه حجة الله تعالى وتتبين له، ويعرف حكم ما يجب عليه أن يتقيه، فيخالفها عن عمد، فدل ذلك على أن الله تعالى لا يحكم بذلك الضلال على من كان جاهلاً بحجة الله تعالى فيما خالف فيه، وهذا حكم عام في الشرك وما دونه.

وحاصل ذلك فيما يتعلق بأمر الشرك: أن المسلم إذا وقع فيما هو من الشرك لكن عن جهل لم يكن بذلك مشركاً حتى تتبين له الحجة ويفهمها، وفي دلالة هذه الآية على هذا المعنى يقول الإمام ابن القيم: (هذا الإضلال عقوبة منه لهم، حين بيَّن لهم فلم يقبلوا منه ما بيَّنه، ولم يعملوا فعاقبهم بأن أضلهم عن الهدى، **وما أضل الله سبحانه أحداً قط إلا بعد هذا البيان)**[1].

ومما يدل على هذا المعنى قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَـٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ٱلشَّيْطَـٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ﴿٢٥﴾﴾ [محمد: ٢٥]، وذلك أن الله تعالى ذكر عن هؤلاء الكفار أنهم ارتدوا عن الإيمان من بعد ما ظهرت لهم الحجة وقامت عليهم وتبين لهم الهدى، فجعل ردتهم مترتبة على قيام الحجة عليهم وتبين الهدى الذي يلزم منه فهمهم للحجة، وفي بيان هذا المعنى يقول الإمام ابن جرير: (يقول الله ﷻ إن الذين رجعوا القهقرى على أعقابهم من بعد ما تبين لهم الحق وقصد السبيل **فعرفوا واضح الحجة** ثُم آثروا الضلال على الهدى **عناداً لأمر الله تعالى ذكره بعد العلم)**[2].

ومما يدل على هذا الأصل أيضاً قول الله تعالى: ﴿فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النحل: ٣٥].

ووجه الدلالة في الآية: أن البلاغ الذي هو وظيفة الرسل قد وصفه الله تعالى بأنه مبين، ولا يكون كذلك حتى يفهمه المخاطبون به على الوجه الذي أراده الله تعالى، فدلَّ على أن فهم الخطاب شرط في بلوغه وقيام الحجة به، وفي تقرير هذا المعنى يقول الإمام الشوكاني في تفسيره للآية: (فهل على

---

(١) «مدارج السالكين»، لابن القيم (١/ ٦٦).

(٢) «جامع البيان في تفسير القرآن»، لابن جرير الطبري (٢١/ ٢١٧).

الرسل الذين يرسلهم الله إلى عباده بما شرعه لهم من شرائعه التي رأسها توحيده وترك الشرك به إلا البلاغ إلى من أرسلوا إليهم بما أمروا بتبليغه **بلاغاً واضحاً يفهمه المرسل إليهم ولا يلتبس عليهم**)[١].

وهذا الذي تقرر من اعتبار فهم الحجة وإعذار الجاهل من المسلمين إذا وقع في الشرك هو الذي عليه المحققون من أهل السُّنَّة، ولم يكتفوا بالنص على اشتراط بلوغ الحجة في تكفير المعين، بل اشترطوا مع ذلك أن تكون الحجة مفهومة له قبل الحكم بكفره، ومن ذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية: (الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، **أو لم يتمكن من فهمها**، وقد تكون له شبهات يعذره الله بها...)[٢].

وفي تقرير هذا المعنى يقول الشيخ محمد بن عثيمين: (الذي نراه أن الحجة لا تقوم إلا إذا بلغت المكلف **على وجه يفهمها**، لكن نعرف أن أفهام الناس تختلف، من الناس من يفهم من هذا النص معنًى جليّاً مثل الشمس، ومعنى لا يحتمل عنده أي شك، ومن الناس من يفهم النص فهماً أوليّاً مع احتمال شك في قلبه، فالأول في قمة المعرفة والعلم، والثاني في أول العلم...)[٣].

وقد انتقد الشيخ محمد رشيد رضا ما ذكره الشيخ أبا بطين في رسالة له عن هذه المسألة، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، وذلك أن الشيخ أبا بطين سئل عن قول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن تكفير الشخص المعين وجواز قتله موقوف على أن تبلغه الحجة النبوية التي يكفر من خالفها، وإلا فليس كل من جهل شيئاً من الدين يكفر...)[٤]، فكان من جواب الشيخ أبا بطين عن ذلك قوله: (قول الشيخ تقي الدين رحمه الله إن التكفير والقتل موقوف

(١) «فتح القدير»، للشوكاني (٣/ ١٩٣).

(٢) «مجموع فتاوى»، ابن تيمية (٢٣/ ٣٤٦).

(٣) «لقاءات الباب المفتوح»، الشيخ ابن عثيمين (٩٨).

(٤) «مجموعة الرسائل والمسائل النجدية» (٥/ ٥١٠).

على بلوغ الحجة، يدل كلامه على أن هذين الأمرين، وهما التكفير والقتال، ليسا موقوفين على فهم الحجة مطلقاً، بل على بلوغها، ففهمها شيء وبلوغها شيء آخر، فلو كان هذا الحكم موقوفاً على فهم الحجة لم نكفر ونقتل إلا من علمنا أنه معاند خاصة، وهذا بيِّن البطلان)[1].

وقد علَّق الشيخ محمد رشيد رضا على ذلك بقوله: (في هذه المسألة نظر، وقد اختلف فيها كبار علماء نجد المعاصرون في مجلس الإمام عبد العزيز بن فيصل آل سعود الملك بمكة المكرمة، فكانت الحجة للشيخ عبد الله بن بليهد بأن العبرة بفهم الحجة لا بمجرد بلوغها من غير فهم، وأورد لهم نصّاً صريحاً في هذا من كلام المحقق ابن القيم رحمه الله فقنعوا به)[2].

ومع ما ذكره محمد رشيد رضا هنا فإنه ليس في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية ما يدل على عدم اعتباره لفهم الحجة لمجرد أنه ذكر أن التكفير والقتل موقوفان على بلوغ الحجة؛ لأن ابن تيمية إنما يقصد هنا ببلوغ الحجة البلوغ المعتبر الذي لا يتحقق إلا مع فهم الحجة وعدم الشبهة فيها، وسياق كلامه السابق يدل على ذلك، على ما سيأتي بيانه قريباً إن شاء الله.

٣ ـ **وأما عدم اعتبار الشبهة في تكفير المعين** عند أئمة الدعوة فيتفرع عن عدم اعتبارهم لفهم الحجة في ذلك، وكل ما استندوا إليه في عدم اعتبارهم لفهم الحجة فقد استندوا إليه كذلك في عدم اعتبار الشبهة في الحجة، ولذا نجد أنهم يسوقون الأدلة على الأمرين مساقاً واحداً.

وكما أن العمدة لعدم اعتبار أئمة الدعوة لفهم الحجة هو ما ذكروه من أن الكفار لم يكونوا يفهمون الحجة ومع ذلك لم يعذروا، فكذا استندوا في عدم اعتبار الشبهة مانعاً من تكفير من تلبَّس بالشرك من المسلمين إلى أن الكفار قد كانت لهم شبهات ومع ذلك لم يعذرهم الله بها، ورتَّبوا على ذلك أن من وقع في الشرك الظاهر فإنه يكون مشركاً بمجرد وقوعه في الشرك، ولا

---

(١) المرجع السابق (٥/ ٥١٥).

(٢) المرجع السابق (٥/ ٥١٥).

اعتبار بما قد يدَّعيه من شبهات أوقعته في ذلك؛ لأن ما ينطبق على الكافر الأصلي من عدم الإعذار بالشبهة ينطبق أيضاً على المسلم إذا فعل ما يفعله المشرك، إذ كيف يعذر المسلم بما لا يعذر به الكافر إذا حصل منه نفس الفعل؟.

وفي تقرير هذا المعنى يقول الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن: (كل كافر قد أخطأ، **والمشركون لا بد لهم من تأويلات**، ويعتقدون أن شركهم بالصالحين تعظيم لهم ينفعهم ويدفع عنهم، **فلم يعذروا بالخطأ ولا بذلك التأويل**، بل قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤])[1].

والقول في هذا الإشكال هو كالقول فيما سبق عند الكلام عن مستند أئمة الدعوة في عدم اشتراط فهم الحجة لتكفير المعين من المسلمين استناداً إلى ما قرروه من أن الله تعالى لم يعذر الكفار مع عدم فهمهم للحجة، وقد تبيَّن أنه لا يصح قياس حال المسلم الموحد على الكافر الذي لم يحقق أصل التوحيد، وهكذا الأمر فيما يتعلق باعتبار الشبهة في عدم تكفير المعين من المسلمين، واشتراط انتفاء الشبهة في قيام الحجة عليه، فإنه لو فرض أن الكافر الأصلي قد حصلت له شبهة منعته من معرفة أن دين الإسلام هو الحق، فبقي على ما هو عليه من الكفر، فإن حال المسلم الموحد الذي إنما حصلت له الشبهة في بعض تفاصيل ما نهي عنه مع تحقيقه لأصل التوحيد لا يمكن أن يكون كحال الكافر الأصلي، ولو فتح باب التكفير لكل من حصل منه ما هو كفر من المسلمين ولو مع الشبهة استناداً إلى أن الله تعالى لم يعذر الكفار

(١) «الدرر السنية» (١١/ ٤٤٦).

بذلك للزم تكفير كثير من المسلمين الذين حصلت لهم شبهات ترتب عليها أن يعتقدوا ويقولوا ما هو كفر، لكن منع من تكفيرهم أنهم أصحاب شبهات، لا فرق في ذلك بين ما يتعلق بما نهى الله تعالى عنه من الشرك وبين غيره مما هو كفر.

ومما يستند عليه أئمة الدعوة في عدم الإعذار بالشبهة لمن تلبس بالشرك الظاهر من المسلمين ما قرروه من أن المخالفة في أمر الشرك مخالفة في مسألة ظاهرة، وما كان كذلك فلا يتوقف التكفير به على قيام الحجة؛ لأن قيام الحجة إنما يعتبر عندهم في المسائل الخفية دون الظاهرة، وبناء على هذا التقرير فلا اعتبار للشبهة عند أئمة الدعوة في كل ما هو من الأمور الظاهرة، وعلى هذا الوجه بنى الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن تفسيره لما جاء عن شيخ الإسلام ابن تيمية في اعتبار الشبهة من موانع التكفير، وخص ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في الإعذار بالشبهة في المسائل التي لا يعرفها إلا الآحاد، بخلاف ما يتعلق بأمر الشرك فإنه من المسائل الظاهرة، فلا يكون حكمه كذلك.

وفي تقرير هذا المعنى يقول الشيخ عبد اللطيف: (واحتج العراقي بقول الشيخ: «وقد يكون له شبهات يعذره الله فيها»، وليس في كلام الشيخ العذر بكل شبهة، ولا العذر بجنس الشبهة، فإن هذا لا يفيده كلام الشيخ، ولا يفهمه منه إلا من لم يمارس شيئاً من العلوم، بل عبارته صريحة في إبطال هذا المفهوم، فإنها تفيد قلة هذا، **كما في المسائل التي لا يعرفها إلا الآحاد**، بخلاف محل النزاع، فإنه أصل الدين وقاعدته... والشيخ قيَّد الشبهة المانعة من التكفير ووصفها بصفة كاشفة فقال: وقد يكون له شبهات يعذره الله بها، يريد أن الكلام يخصص بالشبهة التي يعذر فيها... وأما مسألة عبادة القبور ودعائهم مع الله فهي مسألة وفاقية التحريم وإجماعية المنع والتأثيم، **فلم تدخل في كلام الشيخ لظهور برهانها، ووضوح أدلتها، وعدم اعتبار الشبهة فيها)**[1].

---

(١) «منهاج التأسيس والتقديس»، الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن (١٠٢ ـ ١٠٥).

ولا شك أنه لا يلزم من مبدأ اعتبار الشبهة من موانع التكفير أن تكون كل شبهة معتبرة، بل قد تكون الشبهة معتبرة وقد لا تكون معتبرة، ومعلوم أنه قد يدَّعي الشبهة من لا تكون شبهته معتبرة، وأن مجرد ادعاء الشبهة ليس كافياً بإطلاق في درء الحكم بالكفر على المعين، بل قد يدَّعي الشبهة ممن يقع منهم الكفر من لا يعذر بها، والقاعدة العامة في اعتبار الشبهة وعدم اعتبارها أنه متى أمكن اعتبارها، بالنظر إلى الشبهة نفسها، وبالنظر إلى ما يحتف بها من قرائن، وبالنظر إلى من قامت به الشبهة فهي معتبرة، وفي المقابل فمتى لم يمكن ذلك كالذي تدعيه الفرق الباطنية من شبهات لم تكن معتبرة.

ولهذه القاعدة مزيد تفصيل إن شاء الله عند الكلام على الشبهة ومناط الإعذار بها، فتراجع في موطنها، وليس الكلام هنا في تقرير هذه القاعدة والتفصيل فيها، وإنما الكلام فيما ذكره أئمة الدعوة من البناء على قاعدة التفريق بين ما سموه المسائل الظاهرة والمسائل الخفية، وعدم اعتبار الشبهة فيما هو من المسائل الظاهرة بإطلاق، مع ما هو معلوم أن اعتبار المسألة ظاهرة أو خفية أمر نسبي يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وأحوال الناس، وهذا قد سبق القول فيه بما لا يحتاج معه إلى إعادته هنا.

والأصل في إعذار المتأول الذي قال أو عمل أو اعتقد ما هو خلاف الحق لشبهة عرضت له أنه لم يقصد المخالفة ورد النص الشرعي، بل إنما حصل منه ما حصل من المخالفة في ذلك على سبيل الخطأ، وهذا مما يعفو الله تعالى عنه ولا يؤاخذ عليه، وقد جاءت النصوص بالإعذار في كل ما كان من المخالفات على هذا الوجه عامة غير مخصوصة، فيدخل في ذلك كل ما كان من الخطأ، لا فرق بين ما يتعلق بالخطأ بفعل ما نهى الله عنه من الشركيات فما دونها، ومما جاء في ذلك قول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وورد في الحديث الصحيح: أن الله تعالى قال: «**قد فعلت**»[(١)]، وجاء

(١) رواه مسلم (١٢٦).

في ذلك أيضاً قول النبي ﷺ: «**إن الله تجاوز لي عن أُمَّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[1]. وجاء في وقائع كثيرة ليس هنا مجال بسطها أن النبي ﷺ قد عذر الصحابة رضي الله عنهم في بعض ما حصل منهم من المخالفات التي حملهم عليها التأول والشبهة.

ومعلوم أن المخالفة التي يعذر فيها المخالف وخصوصاً فيما يتعلق بمسائل الاعتقاد وإن كانت قد تقع لعدم بلوغ الحجة، أو لعدم فهم الحجة، إلا أنها أكثر ما تقع لأجل الشبهة التي تعرض لمن حصلت منه المخالفة وإن بلغته الحجة وفهمها، ومن تأمل ما وقعت فيه الطوائف المخالفة لأهل السُّنَّة وجد أن أكثر ما حملهم على تأويل النصوص واعتقاد ما يخالف دلالتها هي شبهات لم يتمكنوا معها من الأخذ بدلالات النصوص الشرعية دون اعتبار لتلك الشبهات، وإن كان تركهم للحق وما جاءت به النصوص ليس عن تكذيب بها ولا تعمد عدم الاعتبار بدلالتها، وإنما لأنه قد قام عندهم من المعارض ما يقدح في دلالتها، بل إنه قد يلزم عندهم من الأخذ بما دلت عليه ظواهر النصوص ما يقدح في الدين، فكان أصل مقصودهم حماية الشريعة من أن يكون فيها ما هو باطل، ومن كانت هذه حاله مع نصوص الشريعة فلا يصح أن يقال عنه إنه قد عارض النصوص ورفض التسليم بها.

ولأجل هذا لا يصح أن يقال فيمن كان هذا حاله إنه يكون كافراً؛ لأن الكافر على الحقيقة لا يكون إلا منافقاً يظهر الإسلام ويبطن الكفر، وأصحاب الشبهات المعتبرة الذين يعذرهم الله تعالى بما حصل لهم من الشبهات ليسوا كذلك، وأما الشبهة التي لا يمكن اعتبارها فإنها إنما تكون ممن يدَّعي الشبهة وهو في حقيقة أمره منافق؛ كحال مدعي الشبهة من الفرق الباطنية وغلاة التصوف، ممن يقولون بوحدة الوجود أو يقولون بالاتحاد بين الخالق والمخلوق.

وحاصل ذلك: أنه لا يصح القول بتكفير من خالف فيما هو من المسائل

---

(١) رواه ابن ماجه (٢٠٤٣)، وابن حبان في صحيحه (٧٢١٩) وحسَّنه الإمام النووي في الأربعين النووية.

الظاهرة دون اعتبار لما قد يعرض للمعين من شبهات في تلك المسائل، بل لا بد من اعتبار حال المعين، وإعذار من كان له شبهة معتبرة، وإن قيل إنه قد خالف فيما هو من المسائل الظاهرة.

والعلماء المحققون من أهل السُّنَّة متفقون على اعتبار هذا الأصل، ويراعونه في الأحكام على الطوائف المخالفة وفي الحكم على المعين، وكلامهم في هذا الباب كثير ظاهر، ومن ذلك ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية فيما يعرض لأهل العلم من الشبهات التي قد يلزم من القول بمقتضاها ما هو كفر، ومع ذلك فإنه يقول في مستند إعذارهم وعدم المجازفة بتكفيرهم: (أكثر الطالبين للعلم والدين ليس لهم قصد من غير الحق المبين، لكن كثرت في هذا الباب الشبه والمقالات، واستولت على القلوب أنواع الضلالات، حتى صار القول الذي لا يشك من أوتي العلم والإيمان أنه مخالف للحق والبرهان، **بل لا يشك في أنه كفر بما جاء الرسول من رب العالمين،** قد جهله كثير من أعيان الفضلاء فظنوا أنه من محض العلم والإيمان، بل لا يشكون في أنه مقتضى صريح العقل والعيان، ولا يظنون أنه مخالف لقواطع البرهان، **ولهذا كنت أقول لأكابرهم لو وافقتكم على ما تقولونه لكنت كافراً مريداً؛ لعلمي بأن هذا كفر مبين، وأنتم لا تكفرون لأنكم من أهل الجهل بحقائق الدين،** ولهذا كان السلف والأئمة يكفرون الجهمية في الإطلاق والتعميم، وأما المعين منهم فقد يَدْعون له ويستغفرون له لكونه غير عالم بالصراط المستقيم، **وقد يكون العلم والإيمان ظاهراً لقوم دون آخرين، وفي بعض الأمكنة والأزمنة دون بعض بحسب ظهور دين المرسلين)**[(1)].

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في موطن آخر: أنه كان يناظر بعض من كان في عصره من الجهمية، والذين كانوا يخالفون في أمور ظاهرة هي من الكفر، وأنه مع ذلك لم يكن يكفرهم لأجل ما حصل لهم من الشبه العقلية، وفي ذلك يقول: (ولهذا **كنت أقول للجهمية من الحلولية والنفاة الذين ينفون**

---

(1) «بيان تلبيس الجهمية»، لابن تيمية (1/9 ـ 10).

أن يكون الله تعالى فوق العرش: أنا لو وافقتكم كنت كافراً؛ لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال، وكان هذا خطابا لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم، وأصل جهلهم شبهات عقلية حصلت لرؤوسهم، في قصور من معرفة المنقول الصحيح والمعقول الصريح الموافق له)[1].

فهؤلاء الذين كان يناظرهم شيخ الإسلام ابن تيمية قد بلغتهم الحجة وناظرهم ابن تيمية بها واجتهد في إبطال شبهتهم فيها، وقد كان منهم العلماء والقضاة كما ذكر ابن تيمية ومع ذلك لم يكفِّرهم، بل عذرهم بما حصل لهم من الشبهات.

وفي تقرير منهج أهل السُّنَّة في الإعذار بالشبهة، وعدم التفريق في ذلك بين مسائل يعذر فيها المخالف ومسائل لا يعذر فيها يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن المتأول الذي قصده متابعة الرسول لا يكفر، بل ولا يفسق، إذا اجتهد فأخطأ، وهذا مشهور عند الناس في المسائل العملية، وأما مسائل العقائد فكثير من الناس كفر المخالف فيها، وهذا القول لا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، بل ولا عن أحد من أئمة المسلمين، وإنما هو في الأصل من أقوال أهل البدع الذين يبتدعون بدعة ويكفرون من خالفهم؛ كالخوارج والمعتزلة والجهمية، ووقع ذلك في كثير من أتباع الأئمة... ولا يلزم إذا كان القول كفراً أن يكفر كل من قاله مع الجهل والتأويل، فإن ثبوت الكفر في حق الشخص المعين كثبوت الوعيد في الآخرة في حقه، وذلك له شروط وموانع)[2].

وقد قرر الإمام ابن القيم الضابط في تكفير المتأول، وأنه لا يحكم بالكفر إلا على من كان مكذباً معانداً، وأما الجاهل أو المتأول لشبهة فإنه لا يكفر، لا فرق في ذلك عنده بين المسائل الظاهرة والخفية، بل العبرة بحال المتأول، وفي بيان الموقف ممن جحد شيئاً من الفرائض يقول: (من جحد ذلك جهلاً أو تأويلاً يعذر فيه صاحبه فلا يكفر صاحبه به؛ كحديث الذي

---

(١) «الرد على البكري» (٢/ ٢٩٤).

(٢) «منهاج السُّنَّة»، لابن تيمية (٥/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠).

جحد قدرة الله عليه فأمر أهله أن يحرقوه ويذروه في الريح، ومع هذا غفر الله له ورحمه لجهله، إذ كان ذلك الذي فعله مبلغ علمه، ولم يجحد قدرة الله على إعادته **عناداً أو تكذيباً**)[1].

وفي نفس المعنى يقول الإمام ابن الوزير: (طوائف الإسلام الذين وافقوا على الإيمان بالتنزيل، وخالفوا في التأويل، **فهؤلاء لا يكفر منهم إلا من تأويله تكذيب** ولكنه سماه تأويلاً مخادعة للمسلمين ومكيدة للدين كالقرامطة، وأما أهل البدع الذين آمنوا بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر، وإنما غلطوا في بعض العقائد لشبهة قصرت عنها أفهامهم، ولم تبلغ كشفها معرفتهم، فلا دليل على كفرهم، ومن كفرهم فقد اغتر في تكفيره من الشبهة بمثل ما اغتروا به في بدعتهم من ذلك)[2].

وفي نفس المعنى أيضاً يقول الشيخ ابن سعدي: (إن المتأولين من أهل القبلة الذين ضلوا وأخطأوا في فهم ما جاء به الكتاب والسُّنَّة مع إيمانهم بالرسول واعتقادهم صدقه في كل ما قال، وأن ما قاله كله حق، والتزموا ذلك كله وأخطأوا في بعض المسائل الخبرية أو العملية فهؤلاء دلَّ الكتاب والسُّنَّة على عدم خروجهم من الدين، وعدم الحكم لهم بأحكام الكافرين، وأجمع الصحابة رضي الله عنهم، والتابعون من بعدهم، ومن بعدهم من أئمة السلف على ذلك)[3].

ومما ذكره الشيخ ابن عثيمين من موانع التكفير قوله فيما يتعلق بالإعذار بالشبهة: (ومن الموانع أيضاً أن يكون له شبهة تأويل في المكفر، بحيث يظن أنه على حق؛ لأن هذا لم يتعمد الإثم والمخالفة، فيكون داخلاً في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥])[4].

---

(١) «مدارج السالكين»، لابن القيم (١/ ٣٦٧).

(٢) «العواصم من القواصم»، لابن الوزير (٣/ ١٧٦ ـ ١٧٧).

(٣) «الإرشاد إلى معرفة الأحكام»، لابن سعدي (٢٠٧).

(٤) «شرح كشف الشبهات»، لابن عثيمين (٥٩).

وأقوال العلماء في تقرير هذا الأصل كثيرة، والعبرة عندهم في ذلك أن تكون الشبهة معتبرة، والشبهة المعتبرة لا تختص بالمسائل الخفية، بل قد تكون في المسائل التي يقال عنها إنها ظاهرة، لكنها قد تخفى على بعض الناس، أو قد تعرض لهم فيها شبهات يعذرهم الله تعالى بها.

ومن خالف هذه القاعدة التي قررها العلماء الذين سبق ذكر شيء من أقوالهم وغيرهم في هذا الباب، واكتفى في تكفير المخالف بما هو عنده من المسائل الظاهرة، وألغى ما قد يعرض للمعين من شبهة معتبرة فلا بد أن يقع له الإشكال في حكم بعض الطوائف التي تقع منها مخالفات قد يعتبرها البعض من المسائل الظاهرة التي لا عذر لأحد بالخلاف فيها، ثم يرتب على ذلك الحكم بكفر تلك الطوائف، ومن ذلك ما حصل لبعض أئمة الدعوة من النص على تكفير الأشاعرة والإباضية في عصرهم، ومستندهم في ذلك أنهم قد وقعوا في الشركيات وصاروا قبوريين وخالفوا ما كان عليه أوائلهم فاختلف حكمهم[1].

وحاصل ما تقدم من الكلام عن موقف أئمة الدعوة من شروط التكفير وموانعه: أنهم لا يشترطون في تكفير من تلبس بالشرك أن تبلغه الحجة، ولا عذر له بكونه لم يفهم الحجة، ولا اعتبار عندهم في ذلك بما قد يعرض للمعيَّن من الشبهة في الحجة، وعلى هذا؛ فإن من ثبت له وصف الإسلام ثم وقع في شيء من الشركيات فإنه يكون مشركاً بذلك دون شرط التعريف، وعللوا ذلك بكون الشرك من المسائل الظاهرة، والذي نصوا على اعتباره من موانع تكفير المعيَّن إنما هو الإكراه، وأما ما يتعلق بقيام الحجة من موانع التكفير فحصروا الإعذار ببلوغ الحجة بها في حالتين:

إحداهما: عدم الجزم بكفر من وقع في الشرك قبل بلوغ الحجة في أحكام الآخرة، فإذا بلغته الحجة كان كافراً في أحكام الآخرة بعد أن كان الحكم بكفره قبل بلوغ الحجة محصوراً في أحكام الدنيا.

---

(١) انظر: «الدرر السنية» (٣/ ٢١٠ ـ ٢١١) (١٠/ ٤٣١) (١٠/ ٤٣٨).

وأما **الحالة الثانية** فتتعلق بما بعد بلوغ الحجة، والإعذار بها عندهم محصور فيما يسمونه المسائل الخفية دون الظاهرة، ومثلوا للمسائل الخفية بالصرف والعطف، وقد تبين مما تقدم من المقابلة بين ما قرره أئمة الدعوة في شروط التكفير وموانعه وبين ما عليه المحققون من أهل السُّنَّة في هذا الباب أنهم يخالفون ما عليه المحققون من أهل السُّنَّة فيما يتعلق بقيام الحجة على المعين على ما سبق تفصيل القول فيه.

ومما ينبغي أن يعلم أنه مع كل ما ذكر هنا في مسألة قيام الحجة إلا أنه لا بد من التفريق بين من خالف أئمة الدعوة في مسائل التكفير لأجل خلافه معهم في حقيقة التوحيد والشرك وبين من كان خلافه معهم محصوراً فيما يتعلق بشروط التكفير وموانعه، وفي قيام الحجة خاصة، وذلك أن ما قرره أئمة الدعوة في حقيقة التوحيد والشرك هو قول أهل السُّنَّة في هذا الباب بلا خلاف بينهم، وإنما خالف في ذلك من كان على أصول المتكلمين من أشاعرة وماتريدية، أو حصل له اللبس فادعى أن الشرك في العبادة لا يكون على سبيل الاستقلال، وأنه لا بد أن يقيد بالشرك في الربوبية، والقاعدة الكلية فيما اختلف فيه أهل القبلة أن الحق لا يجاوز ما عليه أهل السُّنَّة في جميع أصول الاعتقاد، لا فرق بين مسائل الأسماء والأحكام وبين غيرها، ولا يلزم من ذلك أن لا يحصل من بعضهم خطأ في شيء من ذلك، فإن العبرة بما يوافق أصولهم وما قرروه من قواعد ضابطة لمنهجهم.

موقف الإمام الصنعاني من قيام الحجة

يعتمد الذين يحكمون على الناس بالشرك على التعيين وعلى العموم بمجرد أفعال الشرك الظاهرة على كلمة للإمام الصنعاني رحمه الله تقتضي الكفر بالعموم، ودون تبين لحال المعين ونظر في قصده.

يقول الإمام الصنعاني رحمه الله: (... فإن قلت: أفيصير هؤلاء الذين يعتقدون في القبور والأولياء والفسقة والخلعاء مشركين، كالذين يعتقدون في الأصنام؟ قلت: نعم، قد حصل منهم ما حصل من أولئك، وساووهم في ذلك، بل زادوا في الاعتقاد والانقياد والاستعباد، فلا فرق بينهم.

فإن قلت: هؤلاء القبوريون يقولون: نحن لا نشرك بالله تعالى، ولا نجعل له نداً، والالتجاء إلى الأولياء والاعتقاد فيهم ليس شركاً.

قلت: نعم، يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم. لكن هذا جهل منهم بمعنى الشرك، فإن تعظيمهم الأولياء ونحرهم النحائر لهم شرك. والله تعالى يقول: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢﴾ [الكوثر: ٢]؛ أي: لا لغيره كما يفيده تقديم الظرف. ويقول تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ۝١٨﴾ [الجن: ١٨]. وقد عرفت بما قدمناه قريباً أنه ﷺ قد سمّى الرياء شركاً، فكيف بما ذكرنا؟.

فهذا الذي يفعلونه لأوليائهم هو عين ما فعله المشركون، وصاروا به مشركين، ولا ينفعهم قولهم نحن لا نشرك بالله شيئاً؛ لأن فعلهم أكذب قولهم. فإن قلت: هم جاهلون أنهم مشركون بما يفعلون.

قلت: قد صرح الفقهاء في كتب الفقه في باب الردة أنّ من تكلم بكلمة

الكفر يكفر، وإن لم يقصد معناها. وهذا دال على أنهم لا يعرفون حقيقة الإسلام ولا ماهية التوحيد، فصاروا حينئذ كفاراً كفراً أصليّاً)[1].

فكهذا يحكم الإمام الصنعاني بأن من تلبس بعمل من أعمال الشرك فإنه يكون مرتداً بذلك، وإن لم يقصد معنى كلامه أو ما يدل عليه ظاهر فعله ابتداء. ثم يحكم بأن من فعل ذلك وادعى الجهل يكون كافراً كفراً أصليّاً؛ لأنه لم يفهم التوحيد وما يناقضه.

والذي قرره الإمام الصنعاني في هذه المسألة هو حقيقة قول كل من لا يعذر بالجهل في هذا الباب، وأصل الإشكال عندهم أن ظاهر ما كان عليه المسلم من إعلان الإقرار بالشهادتين وأداء شعائر الإسلام الظاهرة ينتقض بمجرد التلبُّس بشيء من الشركيات؛ لأن الظاهر السابق الذي يبنى عليه الحكم بإسلام المعين قد وجد ظاهر آخر يناقضه، ولا يجتمع في شخص واحد اعتبار ظاهرين متناقضين، ولما كان ظاهر التلبُّس بالشرك مناقضاً لظاهر إثبات وصف الإسلام فلا بد من الحكم على المعين بالكفر، دون اعتبار للحجة وهل بلغته أم لم تبلغه، ولا ما يتعلق بفهمه للحجة وإن بلغته، ولا ما يتعلق بما قد يرد عليه من شبهات معتبرة يعذره الله تعالى بها، بل لا يعذر عند هؤلاء الذين يقولون بالتلازم بين التلبُّس بشيء من الشركيات وبين ثبوت وصف الكفر للمعين إلا في حالة واحدة، وهي أن يكون مكرهاً، أما ما يتعلق بقيام الحجة فلا اعتبار بها عندهم.

وكلام الإمام الصنعاني لو كان في من تحقق منه أنه عبد غير الله، وتقرب إلى غيره بأي نوع من أنواع العبادة، وكان المقصود الحكم عليه فيما يتعلق بحقيقة حاله فيما بينه وبين ربه، لا فيما يتعلق بحكمنا عليه لكان صحيحاً.

وأما الجزم بأن كل من أظهر عملاً من أعمال الشرك لا بد أن يكون عابداً لغير الله فغير سديد؛ لأن الحكم بالتكفير على معين لا بد فيه من النظر

(١) «تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد»، للصنعاني (ص٢٣ ـ ٢٤).

إلى قصده، بمقتضى الضوابط الشرعية لذلك، فقد يكون الفعل الظاهر دالّاً عليه دلالة قطعية فنحكم عليه بالكفر، وقد تكون دلالة الظاهر على الباطن ظنية فلا بد من التبيُّن قبل الجزم بتكفيره.

والخلاصة: أن الإمام الصنعاني رَحِمَهُ اللهُ لم يفرق في هذه المسألة بين أمرين:

الأول: حكم المشرك على الحقيقة، وأنه لا يعذر بجهله، وإن ادعاه فهو كافر أصلي لعدم تحقيقه لأصل الدين.

الثاني: حكم من تلبَّس بعمل من أعمال الشرك في الظاهر، فهذا لا يلزم أن يكون جاهلاً للتوحيد، ولا قاصداً لعبادة غير الله، بل قد يحتمل فعله غير ذلك، وإن لم يتطرق أدنى احتمال على مخالفة قصده لفعله كفرناه، ولم نشترط قيام الحجة عليه. فلا بد في تكفير المعين من اعتبار دلالة الظاهر على الباطن؛ لأنها قد تكون قطعية وقد تكون محتملة، على ما سبق تفصيله عند بيان حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن عند أهل السُّنَّة.

ثانياً: مناط التكليف بالالتزام التفصيلي

الالتزام التفصيلي هو مقتضى تحقيق الالتزام الإجمالي، فإن من بلغته الرسالة وقامت عليه الحجة بها فالتزم بها إجمالاً لزمه أن يصدق ويلتزم بكل ما يعلمه منها على التفصيل. ومن ترك بعض الواجبات أو ارتكب بعض المحرمات عن جهل بحكم الله فيها بالأمر أو المنع لم يكن مؤاخذاً حتى تبلغه الحجة في ذلك.

وهذا هو الفرق بين مقتضى الحجة بأصل الدين، حيث يكفي فيه مجرد الإقرار، وبين مقتضى الحجة بالالتزام التفصيلي، إذ لا بد من الحجة على كل تكليف أمراً أو نهياً على التفصيل، فلا تكون المعاندة للشريعة هنا إلا بعد العلم بالحجة.

ولهذا جعل الله مشاقة الرسول ﷺ ومخالفة سبيل المؤمنين بعد العلم بحكم الله وتبيينه، قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء: ١١٥].

وعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: أن الرسول ﷺ قال: «**يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب، حتى لا يُدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة. وليُسرى على كتاب الله عز وجل في ليلة، فلا يبقى في الأرض منه آية، وتبقى طوائف من الناس: الشيخ الكبير والعجوز يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة: لا إله إلا الله، فنحن نقولها.**

فقال له صلة: ما تغني عنهم لا إلٰه إلا الله وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة؟ فأعرض عنه حذيفة، ثم ردها عليه ثلاثاً، كل ذلك يعرض عنه حذيفة، ثم أقبل عليه في الثالثة فقال: **يا صلة، تنجيهم من النار ثلاثاً**»[1].

فهؤلاء الذين يكونون في آخر الزمان، حين يدرس الإسلام ويُمحى أثره، ولا تبقى آية من كتاب الله، ولا يعلمون من شرع الله شيئاً، وإنما معهم الإقرار بالتوحيد الذي هو أصل الدين، فلم يؤاخذهم الله لجهلهم وعدم بلوغ الرسالة إليهم. لكن تحققت لهم النجاة بلزومهم أصل الدين، وتحقيقهم للتوحيد وعدم الشرك، ولو لم يعملوا أي عمل. فدل ذلك على أن التكليف إنما يكون بالشرع، وأن من لم تبلغه حجة الله بشيء لم يكن مكلفاً به.

وإذا تقررت هذه القاعدة، وأن الحجة الرسالية على التفصيل شرط في التكليف، فما ضابط بلوغ الحجة وما هو المعتبر في ذلك؟.

في هذه المسألة قولان متقابلان:

الأول: خلاصته أن المعتبر في بلوغ الحجة (إمكان العلم)، ثم اختلفوا في القدر الممكن من العلم الذي لا يعذر أحد بجهله على أقوال متناقضة مختلفة.

فمنهم من خصه بالقطعيات دون الظنيات، ومنهم من خصه بالأصول دون الفروع، ومنهم من خصه بما علم من الدين بالضرورة دون ما سوى ذلك، ومنهم من جعله في الاعتقاديات دون العمليات، ومنهم من جعله فيما تحقق فيه الإجماع دون ما لم يتحقق فيه ذلك، ومنهم من حده بما علم بالعقل دون ما علم بالشرع فقط، ونحو ذلك من التفريق الذي لا دليل عليه. وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن أئمة السلف أنهم لا يرون ذلك، وأنهم يقولون: (إن الفرق بين مسائل الأصول والفروع إنما هو من أقوال أهل

---

(١) رواه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب ذهاب القرآن والعلم (٤٠٤٩)، والحاكم (٤/ ٤٧٣) وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وانظر: «سلسلة الأحاديث الصحيحة»، للألباني (١/ ١٢٧).

البدع، من أهل الكلام من المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم. وانتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه، ولم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره. قالوا: والفرق في ذلك بين مسائل الأصول والفروع كما أنها محدثة في الإسلام، ولم يدل عليها كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع، بل ولا قالها أحد من السلف والأئمة؛ فهي باطلة عقلاً، فإن المفرقين بين ما جعلوه مسائل أصول ومسائل فروع لم يفرِّقوا بينهما بفرق صحيح يميز بين النوعين...)[1].

ثم قال بعد أن رد قول من يقول إن العلم الممكن الذي لا يعذر أحد بجهله هو الأمور العلمية دون العملية: (ومنهم من قال: المسائل الأصولية هي ما كان عليها دليل قطعي، والفرعية ما ليس عليها دليل قطعي، قال أولئك[2]: وهذا الفرق خطأ أيضاً، فإن كثيراً من المسائل العملية عليها أدلة قطعية عند من عرفها وغيرهم لم يعرفها، وفيها ما هو قطعي الإجماع؛ كتحريم المحرمات الظاهرة ووجوب الواجبات الظاهرة، ثم لو أنكرها الرجل بجهل وتأويل لم يكفر حتى تقام عليه الحجة، كما أن جماعة استحلوا شرب الخمر على عهد عمر، منهم قدامة، ورأوا أنها حلال لهم، ولم تكفرهم الصحابة حتى بينوا لهم خطأهم فتابوا ورجعوا. وقد كان على عهد النبي ﷺ طائفة أكلوا بعد طلوع الفجر حتى تبين لهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، ولم يؤثمهم النبي ﷺ، فضلاً عن تكفيرهم، وخطؤهم قطعي، وكذلك أسامة بن زيد، وقد قتل الرجل المسلم، وكان خطؤه قطعيّاً، وكذلك الذين وجدوا رجلاً في غنم له فقال: إني مسلم فقتلوه وأخذوا ماله، كان خطؤهم قطعيّاً. وكذلك خالد بن الوليد لما قتل بني جذيمة وأخذ أموالهم كان مخطئاً قطعاً، وكذلك الذين تيمموا إلى الآباط، وعمار الذي تمعك في التراب للجنابة كما تمعك الدابة، بل والذين أصابتهم جنابة فلم يتيمموا ولم يصلوا كانوا مخطئين قطعاً... إلخ)[3].

---

(١) «منهاج السُّنَّة النبوية»، لابن تيمية (٣/ ٢٠ ـ ٢١).

(٢) يعني: علماء السلف وأئمتهم.

(٣) المرجع السابق (٣/ ٢١).

وإذا تدبرنا قول هؤلاء الذين يجعلون حدّاً للحجة، لا يعذرون أحداً بجهله، وجدنا أصله من النظر إلى الحجة وظهورها، دون اعتبار لحال المعين، مع أن ظهور الحجة وقطعيتها أمر نسبي إضافي، فما كان قطعيّاً ظاهراً عند بعض الناس وفي بعض الأزمنة والأمكنة قد يكون خفيّاً غير معلوم عند بعض الناس، وفي بعض الأزمنة والأمكنة والأحوال؛ لذا فإنه لا يمكن الاعتبار بمجرد النظر إلى الحجة وظهورها دون التبيُّن من حال المعين، وهذا هو القول الثاني في المسألة وهو:

الثاني: أن الاعتبار في بلوغ الحجة هو (عدم إمكان الجهل)؛ لأنّا إذا قلنا: إنه لا تكليف إلا بعد العلم بالحجة الشرعية الرسالية فإن الأصل في المكلف عدم العلم حتى يثبت أن الحجة قد بلغته يقيناً لا احتمالاً. ولا يكون ذلك إلا بالعلم بحال المعين على الخصوص، وتبين أمره، وهل بلغته الحجة أم لم تبلغه.

وعلى هذا الأصل كان عمل الصحابة في عدم المؤاخذة مع تحقق الجهل من المعين، ولم ينظروا إلى كون الحجة ظاهرة أو غير ظاهرة من حيث العموم. فهذا عمر بن الخطاب ﷺ يعذر من زنت من مرعوش بدرهمين، وكانت تستهل به، ولا تكتمه لجهلها، وعدم علمها بتحريم ذلك. وسأل عمر عثمان ﷺ عن حكمها فقال: (أراها تستهل به، وليس الحد إلّا على من علم. فقال عمر: صدقت، والذي نفسي بيده ما الحد إلّا على من علم)[1].

قال الإمام ابن حزم: (وقد جاءت في هذا عن السلف آثار كثيرة كما روينا عن سعيد بن المسيب: أن عاملاً لعمر بن الخطاب ﷺ كتب إلى عمر يخبره أن رجلاً اعترف عنده بالزنى، فكتب إليه عمر: أن سله هل كان يعلم أنه حرام، فإن قال: نعم، فأقم عليه الحد، وإن قال: لا فأعلمه أنه حرام، فإن عاد فاحدده.

وعن الهيثم بن بدر عن حرقوص قال: أتت امرأة إلى علي بن أبي طالب

(١) انظر: «تلخيص الحبير»، لابن حجر (٤/ ٦١).

فقالت: إن زوجي زنى بجاريتي، فقال: صدقت، هي ومالها لي حل. فقال له علي: اذهب ولا تعد،كأنه درأ عنه الحد بالجهالة)[1].

وإذا عذر الصحابة رضي الله عنهم بالجهل فيما يتعلق بالحدود، فالعذر بالجهل في التأثيم أولى فضلاً عن التكفير.

لكن لا يعني هذا أن كل من اعتذر بالجهل عذرناه فلم نقم عليه الحد، بل العبرة بحال المعين، والمعرفة بأمره، وإمكان أن يكون جاهلاً فعلاً. بل يمكن أن يقال: إن العبرة فيما يتعلق بالحدود خاصة هي تحقق إمكان العلم حتى لا تعطل الحدود بدعوى الجهل، ولأنه لا تلازم بين إقامة الحد والتأثيم. فقد يتوب من وجب عليه الحد توبة صحيحة، لكن ذلك لا يدرأ عنه الحد، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الغامدية: «**لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له**»[2]. وقال في ماعز: «**لقد تاب توبة لو قسمت في أمة لوسعتهم**»[3].

وأما التكفير فمتعلق بحق خالص لله تعالى، ويترتب عليه الحكم بردة المعين، وما يلحق ذلك من أحكام المرتد، مما يستلزم الاحتياط الشديد. وعلى كل حال فالخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة.

ثم يقال بعد كل ما سبق:

من بلغته الحجة وفهمها لكنه ردها متأولاً لشبهة عرضت له، فهل هو معذور لأجل ما عرض له من الشبهة، أم أنه يكفي في قيام الحجة على المعين مجرد بلوغها؟ هذا سيأتي تفصيله في حكم المتأول.

---

(١) «المحلى»، لابن حزم (١١/ ١٨٤).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الحدود (١٦٩٥)، وأبو داود، كتاب الحدود، رقم (٤٤٤٢).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الحدود (١٦٩٥).

حكم المتأول

حكم المتأول من حيث العموم هو حكم الجاهل، بل قد يكون المتأول في بعض أحواله أولى بالإعذار من الجاهل؛ لأن الجاهل من حيث الأصل جاهل بالحق فقط. وأما المتأول فهو مع جهله بالحق يدعي أن ما هو عليه هو الحق؛ فالجاهل قد تكون مخالفته في الظاهر بكفر أو ما دونه من غير قصد إلى ذلك فقط. وأما المتأول فهو مع مخالفته الظاهرة وعدم قصده إلى المخالفة يدعي أنه على الحق؛ وبهذا نعلم أن من كان جهله لعدم العلم يكفي في قيام الحجة عليه مجرد بلوغ الحجة، وأما من كان جهله مع ادعاء أنه في مخالفته على حق، فإنه قد لا يكفي في قيام الحجة عليه مجرد بلوغ الحجة، بل لا بد مع ذلك من إزالة شبهته.

وقد تقدم في المباحث السابقة بيان مناط قيام الحجة فيمن كان جهله لعدم العلم. وأما من كان جهله مع وجود شبهة وتأوّل، فإنه ولو بلغته الحجة مع تمكن الشبهة منه قد يكون معذوراً إذا لم يلتزم بمقتضى الحجة.

وهنا قد يقول قائل: إن المناط في قيام الحجة على المعيَّن مطلقاً هو مجرد بلوغها، ولا فرق في ذلك بين أن يكون عنده شبهة أو لا يكون. ومقتضى ذلك ألا يعذر أحد بالشبهة بعد بلوغ الحجة الرسالية.

ويستند من يقول هذا القول إلى أن الله قد حكم بالكفر على من وصفهم بأنهم لا يفقهون، وأنهم لا يعلمون، وأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ونحو ذلك. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي

ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الإسراء: ٤٦]، وقول الله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنفال: ٢٢، ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾﴾ [الكهف: ١٠٣ ـ ١٠٥]. ونحو ذلك من الآيات مما في هذا المعنى كثيرة.

والجواب: أن هذا بحمد الله لا يعارض إعذار المتأول، ويتبين ذلك بوجهين:

الأول: أن هناك فرقاً بين فهم الدلالة وفهم الهداية. فليس كل من بلغته الحجة وفهمها يهتدي بها. لكن الله قد جعل فهم الدلالة شرطاً في تكليف عموم الناس، مؤمنهم وكافرهم، ولم يجعل فهم الهداية والتوفيق إلا لمن أراد لهم ذلك.

فالفهم المشروط في قيام حجة الله على العباد غير الفهم الذي هو مقتضى هداية الله تعالى وتوفيقه. والشبهة التي تتعلق بفهم الحجة غير الشبهة التي هي لعدم الهداية ولو بلغت الحجة، وهذا فرق ظاهر.

يبيِّن ذلك أن الآيات التي قد يستدل بها من لا يفرِّق بين هذين الأمرين كلها فيما يتعلق بنفي العلم والفهم والعقل الذي هو مقتضى الهداية. ولذلك فإن الله كما نفى عمن حكم بكفرهم في تلك الآيات العلم والفهم، فقد نفى عنهم أنهم يسمعون أو يبصرون. ومعلوم أن السمع والبصر المنفي هنا هو مقتضى الهداية، لا أنهم صم لا يسمعون شيئاً عمي لا يرون شيئاً؛ فكذلك العقل والفهم المنفي عنهم، هو مقتضى الهداية والتوفيق، لا أنهم مجانين لا يعرفون شيئاً، ولا يفهمون ما يقال لهم.

يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنفال: ٢٣]: (أخبر سبحانه عن عدم قابلية الإيمان فيهم، وأنهم لا خير فيهم يدخل بسببه إلى قلوبهم، فلم يسمعهم سماع إفهام ينتفعون به، وإن سمعوه سماعاً تقوم به عليهم حجته)[١].

ويقول الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: (والسمع الذي نفاه الله عنهم، سمع المعنى المؤثر في القلب. وأما سمع الحجة فقد كانت حجة الله تعالى عليهم بما سمعوه من آياته، وإنما لم يسمعهم السماع النافع؛ لأنه لم يعلم فيهم خيراً يصلحون به لسماع آياته)[٢].

ثم يقال أيضاً: إن الشبهة التي تحصل للكافر بل وللمبتدع الضال الذي لم يكفر ببدعته ليست ابتداءً من الله بعبده، بل لا تكون إلا جزاءً على إعراض العبد عن الحق بعد تبينه له وقيام الحجة به عليه. ومعرفة هل الشبهة لأجل عدم الفهم حقيقة أم لأجل عدم الهداية إلى الفهم مما لا يمكن الاطلاع عليه؛ لأنه أمر باطن لا يعلم، ونحن إنما نحكم على الظاهر، وإذا ثبت أن من حصلت له شبهة من جهة عدم الفهم فهو معذور كان هذا هو الأصل الذي يعتمد عليه في حكم الظاهر؛ لأنه هو الظاهر.

الثاني: إن من القواعد الشرعية المقررة أن المؤاخذة والتأثيم لا تكون على مجرد المخالفة ما لم يتحقق القصد إليها. والمتأوِّل في حقيقته مخطئ غير متعمد للمخالفة، بل هو يعتقد أنه على حق، وذلك هو قصده ونيته، وقد قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥]. وهذا عام في كل خطأ؛ لأنه يكون عن غير قصد ولا تعمد. وقد جاء في «صحيح مسلم»: أنه لما نزل قول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال الله: «**قد فعلت**»[٣]. فدل هذا على أن من أخطأ أو نسي فإنه غير مؤاخذ لوعد الله له بذلك وعفوه عن عباده.

---

(١) «شفاء العليل»، لابن القيم (٩٧).

(٢) «تفسير السعدي» (٣/ ١٥٥).

(٣) رواه مسلم، كتاب الإيمان، رقم (١٢٦)، و«مجموع الفتاوى»، لابن تيمية (٣٢/ ٣٤٦)

وقال الله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْۗ﴾ [البقرة: ٢٢٥].

وفي آية أخرى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَۖ﴾ [المائدة: ٨٩] وهذا ليس خاصّاً بالخطأ في اليمين، بل هي قاعدة عامة في كل خطأ لا يمكن العلم بالحق فيه إلا من جهة الحجة الرسالية. فتبين من كل ما سبق أنه لا بد قبل الحكم على المعين من التحقق من قصد المعين بضوابطه الشرعية، وأن ذلك ركن مشروط في الحكم عليه مع تحقق المخالفة في الظاهر.

ثم يقال بعد تقرير هذا: إذا كان تحقق القصد إلى المخالفة شرطاً في التأثيم والمؤاخذة، فقد لا يكفي مجرد بلوغ الحجة في إزالة الشبهة، فقد يتأول من عنده شبهة تلك الحجة لتوافق شبهته، غير قاصد تكذيب الرسول ﷺ ولا رد الشريعة، ولكنه يظن أن ذلك هو مفهوم الحجة، ومثل هذا معذور إذا تأول؛ لأنه في الحقيقة مخطىء فكيف يقال مع هذا: إن مجرد بلوغ الحجة كاف في قيامها على المعين مطلقاً، وعدم إعذاره إذا كان له شبهة؟.

وهذا الذي تقرر من الإعذار بالشبهة، ولو مع بلوغ الحجة إذا تأولها المتأول، بحيث نعلم من حاله أنه غير مكذب لها ولا مستحل مخالفتها؛ هو منهج سلف الأمة وأئمتها، وقد يطلقون القول بكفر من قال كذا، كما أطلق الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ القول بكفر من قال بخلق القرآن لكنهم لا يلتزمون بذلك في الحكم على كل معين؛ لأن الكلام في حكم القول من جهة وصفه الشرعي غير الحكم على المعين بذلك الحكم، ولو تلبس بما هو كفر في الشرع.

وفي تقرير هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد تكون قد عرضت له شبهات يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء في المسائل النظرية أو العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام)[1].

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٣/ ٣٤٦).

وعلى ما قرره شيخ الإسلام هنا فإن الحجة لا تقوم بمجرد بلوغها، بل ولا بمجرد فهمها مع وجود الشبهة فيها؛ لأن من لم يفهم الحجة لا يمكن أن يقال إنها قد قامت عليه وهو لم يفهم المراد بها، ومن فهمها لكن حصلت له شبهة معتبرة لا يقال أيضاً إن الحجة قائمة عليه مع اعتبار شبهته، بل لا تكون الشبهة معتبرة إلا وهي مانعة من الحكم بكفر من لو لم تكن معتبرة في حقه لحكمنا بكفره.

ولو لم تكن الشبهة عذراً معتبراً للزم تكفير المتكلمين بتأويلهم لنصوص الصفات، وحملهم لها على المجاز، وأنها ليست ثابتة لله على الحقيقة، لظنهم أن ذلك يستلزم تشبيه الله بخلقه، فردهم لنصوص الصفات مبني على إرادة التنزيه لله عن مشابهة خلقه ـ حسب ظنهم ـ وعلى هذا فهم لم يريدوا رد تلك النصوص تكذيباً بها.

فرد النصوص كفر، لكن من تحقق منه ذلك قد يكون مكذِّباً بالنص فيكون كافراً، وقد يكون له شبهة فلا يكون مكذِّباً فلا بد من التفريق بين التكفير المطلق وتكفير المعين ولذلك لم يكفر الإمام أحمد رحمه الله كل من دعا إلى القول بخلق القرآن بعينه، مع قوله: إن القول بخلق القرآن كفر.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وإن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، يبيِّن هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه، فإن الإمام أحمد ـ مثلاً ـ قد باشر الجهمية الذين دعوه إلى خلق القرآن، ونفي الصفات وامتحنوه وسائر علماء وقته، وفتنوا المؤمنين والمؤمنات الذين لم يوافقوهم على التجهم بالضرب والحبس والقتل والعزل عن الولايات وقطع الأرزاق ورد الشهادة وترك تخليصهم من أيدي العدو، بحيث كان كثير من أولي الأمر إذ ذاك من الجهمية من الولاة والقضاة وغيرهم، يكفرون كل من لم يكن جهميّاً موافقاً لهم على نفي الصفات، مثل القول بخلق القرآن، ويحكمون فيه بحكمهم في الكافر...).

إلى أن قال: (ومعلوم أن هذا من التجهم، فإن الدعاء إلى المقالة أعظم من قولها، وإثابة قائلها وعقوبة تاركها أعظم من مجرد الدعاء إليها، والعقوبة بالقتل لقائلها أعظم من العقوبة بالضرب.

ثم إن الإمام أحمد دعا للخليفة وغيره ممن ضربه وحبسه، واستغفر لهم وحللهم مما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر، ولو كانوا مرتدين عن الإسلام لم يجز الاستغفار لهم، فإن الاستغفار للكفار لا يجوز بالكتاب والسُّنَّة والإجماع. وهذه الأقوال والأعمال منه ومن غيره من الأئمة صريحة في أنهم لم يكفروا المعينين من الجهمية الذين كانوا يقولون: القرآن مخلوق، وأن الله لا يُرى في الآخرة. فأما أن يذكر عنه في المسألة روايتان ففيه نظر، أو يحمل الأمر على التفصيل فيقال: من كفره بعينه فلقيام الدليل على أنه وجدت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه، ومن لم يكفره بعينه فلانتفاء ذلك في حقه. هذا مع إطلاق قوله بالتكفير على سبيل العموم)[1].

ويقول في موضع آخر عن نفس المسألة: (فالإمام أحمد ـ رضي الله تعالى عنه ـ ترحم عليهم واستغفر لهم لعلمه بأنه لم يتبين لهم أنهم مكذبون للرسول ولا جاحدون لما جاء به، ولكن تأولوا فأخطأوا وقلدوا من قال ذلك لهم)[2].

فهذا الإمام أحمد رحمه الله لم يكفر من أطلق القول بتكفيرهم على العموم، مع أنه قد بلغ حجة الله في ذلك وجادلهم وعرفوا ما عنده مما يبين حكم الله فيما يقولونه من الكفر.

وكان هو في وقته علم الأمة، وإمام أهل السُّنَّة، فلم يكن المانع من تكفيرهم إلا ما عرفه الإمام أحمد من حالهم، وأنهم لم يقصدوا التكذيب بكتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ، وإنما ظنوا أن قولهم هو الحق، لما عرض لهم من الشبه في ذلك، فعذرهم ولم يكفرهم بأعيانهم، مع قيامه بحجة الله وبيان أن قولهم كفر.

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (١٢/ ٤٨٧ ـ ٤٨٩).

(٢) «المسائل الماردينية»، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص١٢٦).

ولهذا لم يكفر الإمام ابن تيمية الذين جادلوه من الجهمية في عصره مع أن قولهم كفر. ويحكي ذلك عن نفسه فيقول: (كنت أقول للجهمية من الحلولية[١]، والنفاة الذين نفوا أن الله فوق العرش لما وقعت محنتهم: أنا لو وافقتكم كنت كافراً لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال. وكان هذا خطاباً لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم. وأصل جهلهم شبهات عقلية حصلت لرؤوسهم، في قصور من معرفة المنقول الصحيح والمعقول الصريح الموافق له)[٢].

وما وصف به الإمام ابن تيمية هؤلاء من الجهل إنما هو ما حصل لهم من الشبهات التي اقتضت ما قالوه من الكفر، لا أنهم جهال لم تبلغهم الحجة. كيف وقد جادلهم في ذلك، وبين حكم الله فيما قالوه، وبين لهم أن قولهم كفر.

وعلى هذا؛ فقيام الحجة لا يكفي فيه مجرد بلوغها، بل لا بد مع ذلك من فهم تلك الحجة، وألا تعرض للمعين شبهة معتبرة تمنعه من اعتقاد ما هو مقتضى تلك الحجة، وإلا كان معذوراً إذا تأولها، لا فرق في ذلك بين الشبهة في المقالات الخفية وغيرها، ولا الشبهة عند من نشأ ببادية أو كان حديث عهد بإسلام أو لم يكن كذلك.

وذلك؛ أن كون المقالة خفية من الأمور النسبية التي تختلف بحسب أحوال الناس، فلا بد من اعتبار تلك الأحوال، والتبيُّن والتثبت من تحقق شروط التكفير وانتفاء موانعه قبل تكفير المعين.

وهذا الذي تقرر هو منهج أهل السُّنَّة، الذين هم أعلم الناس بالحق وأرحمهم بالخلق، وأما غيرهم من الفرق فقد أسرفوا في تكفير مخالفيهم، بناء على ما قرروه من أن ما هم عليه أصول لا يعذر أحد بمخالفتها لشبهة أو لغير

---

(١) ليس المقصود بالحلولية هنا أهل الحلول والاتحاد، وإنما المقصود الجهمية الذين ينفون أسماء الله وصفاته وكونه على العرش استوى.

(٢) «الرد على البكري»، لابن تيمية (ص٢٥٩).

شبهة. وقد تهافتوا في ذلك من غير ضابط، حتى كفروا مخالفيهم بالجزئيات الخفية فضلاً عن الظاهرة، وبالإلزام فضلاً عن الالتزامات، بل أكثر ما يكفرون به ليس كفراً في الأصل وحكم الشرع.

وعدم الجزم بتكفير من تأول لشبهة، ولو كان تأوله كفراً مبني على أصل، وهو أن من تحقق منه ذلك ثبت له وصف الإسلام بيقين، والحكم عليه بالكفر، مع ظهور ما يدل على أن قصده ليس تكذيب الرسول ﷺ ولا مضادة الشريعة مجازفة وتهور من غير بينة ولا برهان. وأحكامنا مبنية على الظاهر، وظاهر من كان كذلك لا قطع فيه بالكفر.

الفرق بين الحكم على الباطن والحكم على الظاهر:

ليس معنى إعذار المتأول بالشبهة الممكنة في الظاهر أن يكون معذوراً ولا بد فيما بينه وبين الله، بل قد يكون مكذباً للرسول ﷺ، وإنما يتستر بالتأول ويعتذر بالشبهة في الظاهر. وقد يكون مبتدعاً ضالاً غير كافر في الباطن، مع ما قد يقع فيه من الخطأ الفاحش. لكن العلم بكل ذلك غير ممكن في الظاهر. وليس هؤلاء الذين يتسترون بالتأول ويظهرون أن عندهم شبهاً أسوأ حالاً من المنافقين الذين كان الرسول ﷺ يعرفهم بأعيانهم، ويعلم أنهم كفار في الباطن، لكنه مع ذلك لم يحكم بكفرهم، لعدم ما يقطع بذلك في الظاهر والمتأول الكافر لا يكون إلا منافقاً والمنافق يحكم عليه بالإسلام في الظاهر، ما لم يظهر منه ما يوجب تكفيره؛ كأن يتأول ويعتذر بشبهة لا يمكن بحال إلا أن يكون فيها كاذباً، وللرسول ﷺ مكذباً.

وأما المبتدع الضال الذي لم يكفر بتأوله فإنه لا يمكن التفريق بينه وبين المجتهد المخطئ في أحكام الظاهر؛ لأن كلّاً منهما يدعي الشبهة في تأوله. وكون ذلك عن خطأ أو عن اتباع للهوى أمر باطن.

يقول الإمام الشاطبي عن اتباع الهوى: (إلّا أن هذه الخاصية راجعة في المعرفة بها إلى كل أحد في خاصية نفسه؛ لأن اتباع الهوى أمر باطن، فلا

يعرفه غير صاحبه إذا لم يغالط نفسه، إلّا أن يكون عليها دليل خارجي)[1].

لكن المفترض في المجتهد المخطئ أن يرجع إلى الحق إذا ظهر له؛ لأنه هو مطلوبه. ولهذا حذر الأئمة المجتهدون من اتباعهم إذا ظهر الحق بخلاف أقوالهم.

فكان الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ يقول: (من رد حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة). وكان الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ يقول: (إذا قلت قولاً يخالف كتاب الله تعالى وخبر الرسول ﷺ فاتركوا قولي). وكان الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ يقول: (إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا قولي فكل ما وافق الكتاب والسُّنَّة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسُّنَّة فاتركوه). وكان الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ يقول: (كل مسألة صح فيها الخبر عن رسول الله ﷺ عند أهل النقل بخلاف ما قلت، فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي)[2].

وكلامهم في ذلك كثير رحمهم الله ورضي عنهم، مما يدل على أن غايتهم معرفة الحق ودلالة الناس عليه، وأنهم إن أخطأوا فعن غير قصد ولا تعمد لذلك وحاشاهم.

وأما صاحب الهوى فإنه الذي تظهر له الحجة فيتعامى عنها ويتشبث ببدعته، ويتأول لها، ويؤول النصوص المعارضة لها، لكن لا إلى درجة التكذيب والرد، بل هو مستمسك بأصل الدين، وله مع ذلك حظوظ نفس وشهوات خفية، وهو مع ذلك يظن أنه يمكن الجمع بين بقائه على أصل الدين وبين ما يدعيه من شبهة. وهو في حقيقته لا ينظر إلى أدلة الشريعة إلا من خلال شبهته. ويتطلب التأييد من الأدلة الشرعية لها، لا أنه ينظر إلى نصوص الشريعة على جهة المذعن المستسلم تمام الإذعان والتسليم. والمبتدعة يحرصون على أن يكون على بدعتهم دليل شرعي يوافق هواهم، فلجأوا إلى المتشابه وأوَّلوه بما يوافق بدعتهم، واتخذوا ذلك حجة في أنهم إنما يأخذون

---

(١) «الاعتصام»، للشاطبي (٢/ ٢٢٥).

(٢) انظر: «إعلام الموقعين»، لابن القيم (٢/ ٢٧٩ ـ ٢٩٤).

بالدليل، مع أن الأصل المقدم عندهم هو الهوى وليس الدليل الشرعي. ولذا أطلق السلف على المبتدعة وصف أهل الأهواء، للتلازم بين هذين الأمرين، وهذا من دقيق فهمهم.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: (سمي أهل البدع أهل الأهواء لأنهم اتبعوا أهواءهم، فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها حتى يصدروا عنها، بل قدموا أهواءهم واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها من وراء ذلك)[1].

فالمبتدعة أهل الأهواء لم يخلصوا في طلب الدليل الشرعي واتباعه، فلم يستحقوا أن يكونوا من أهل الاتباع المحض، الذين هم أهل السُّنَّة الذين أصل اعتمادهم على الكتاب والسُّنَّة، على حسب ما كان عليه الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، ولكنهم ـ أي: المبتدعة ـ ليسوا كفاراً مطلقاً لأنهم لم يتمسكوا بالهوى ويتبعوه على جهة ترك الشريعة وتكذيب الرسول ﷺ، بل بقي معهم أصل التصديق والالتزام.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: (إنا وإن قلنا إنهم متبعون الهوى ولما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فإنهم ليسوا بمتبعين للهوى بإطلاق، ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، ولو فرضنا أنهم كذلك لكانوا كفاراً، إذ لا يتأتى ذلك من أحد في الشريعة إلا مع رد محكماتها عناداً وهو كفر. وأما من صدق الشريعة ومن جاء بها، وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه متبع للدليل فمثله لا يقال إنه صاحب هوى بإطلاق، بل هو متبع للشرع في نظره، لكن يمازجه الهوى في مطالبه، من جهة إدخال الشبه في المحكمات، بسبب اعتبار المتشابهات، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلّا ما دل عليه الدليل على الجملة)[2].

لكن يقال هنا: كل ما سبق من الكلام عن المبتدع الذي لم يكفر ببدعته

---

(١) «الاعتصام» للشاطبي (٢/ ١٧٦).

(٢) المرجع السابق (٢/ ١٨٦).

كان فيما يتعلق بالحكم على الباطن، فهل يمكن الحكم على معين أنه مبتدع، أم أن ذلك من أحكام الباطن فقط؟.

والجواب: أنه قد تقدم ألا فرق بين المجتهد المخطئ والمبتدع في حكم الظاهر من حيث العموم؛ لأن كلاً منهما يدعي شبهة في تأوله، والتفريق بينهما، وأن هذا متأول مجتهد مخطئ، وهذا متأول مبتدع غير ممكن ابتداء.

ولكنه قد تظهر علامات ودلالات، يترجح معها الاعتقاد في حكم المعين وأنه مبتدع أو غير مبتدع. وذلك أن الأصل في المجتهد المخطئ الرجوع إلى حكم الشرع وما دل عليه الدليل إذا تبين ذلك له؛ لأنه ليس له غاية ولا غرض إلا طلب الحق، وقد حصل له ذلك بمعرفته.

وأما المبتدع فإنه وإن ظهر له الحق لا ينفك متشبثاً بتأويله، لما له من الغرض فيه واتباعاً لهواه في ذلك.

فمن عرفنا من حاله أنه قد علم الحق وتبينه ثم لم يرجع إليه جاز لنا أن نعامله معاملة المبتدع، من الهجر وما إليه، لما ظهر لنا من حاله.

ثم إنه إن كان حاله كذلك ولم يكن داعياً لبدعته فالأوفق ألا يصرح بالحكم عليه بالبدعة، لما يترتب على ذلك من التباغض بين المسلمين وانتشار الفتن فيهم، بل يعمم النهي عما قد يقع فيه بعض الناس من ابتداع إذا لم يدعوا إليه، دون أن يذكروا بأشخاصهم. وقد كان الرسول ﷺ ينهى على العموم دون تخصيص مراعاة لهذا المطلب فيقول: «**ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا...**».

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله في هذه الحالة: (لا ينبغي أن يذكروا[1] لأن يعينوا وإن وجدوا؛ لأن ذلك أول مثير للشر وإلقاء العداوة والبغضاء. ومتى حصل باليد منهم أحد ذاكره برفق، ولم يره أنه خارج من السُّنَّة، بل يريه أنه مخالف للدليل الشرعي، وأن الصواب الموافق للسُّنَّة كذا وكذا. فإن فعل من

(١) أي: المبتدعة، ولأن، بمعنى: لأجل.

غير تعصب ولا إظهار غلبة فهو الحج[1]، وبهذه الطريقة دعي الخلق أولاً إلى الله تعالى، حتى عاندوا وأشاعوا الخلاف وأظهروا الفرقة قوبلوا بحسب ذلك.

قال الغزالي في بعض كتبه: أكثر الجهالات إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق. أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلال، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء، فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها.

هذا ما قال؛ وهو الحق الذي تشهد به العوائد الجارية، فالواجب تسكين الثائرة ما قدر على ذلك)[2].

لكن المبتدع قد يظهر بدعته ويدعو إليها وينشرها بين الناس. ومثل هذا يرد عليه ويحكم ببدعته في الظاهر ولا كرامة؛ لأنه قد اختار ذلك بنفسه. وليس الداعية كالساكت.

يقول الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في ذلك: (فرَّق جمهور الأئمة بين الداعية وغير الداعية الساكت، فإنه بمنزلة من أسرَّ بالذنب، فهذا لا ينكر عليه في الظاهر، فإن الخطيئة إذا خفيت لم تضر إلّا صاحبها، ولكن إذا أعلنت فلم تنكر ضرت العامة)[3].

ولا يعتذر في مثل هؤلاء بأن التصريح بحكمهم فيه تفريق لكلمة المسلمين كما في الأول، وإن فرض ذلك فنشره للبدعة أضر.

يقول الإمام الشاطبي في الدعاة إلى بدعتهم: (... فمثل هؤلاء لا بد من ذكرهم والتشريد بهم؛ لأن ما يعود على المسلمين من ضررهم إذا تركوا أعظم من الضرر الحاصل بذكرهم والتنفير عنهم، إذا كان سبب ترك التعيين

(١) علَّق محمد رشيد رضا رَحِمَهُ اللَّهُ على ذلك بقوله: مصدر حجه؛ أي: غلبه بالحجة.

(٢) «الاعتصام»، للإمام الشاطبي (٢/ ٢٣٠).

(٣) «المسائل الماردينية»، لابن تيمية (ص١١٨).

الخوف من التفرق والعداوة، ولا شك أن التفرق بين المسلمين وبين الداعين للبدعة وحدهم إذا أقيم عليهم أسهل من التفرق بين المسلمين وبين الداعين ومن شايعهم واتبعهم. وإذا تعارض الضرران فالمرتكب أخفهما وأسهلهما، وبعض الشر أهون من جميعه)[1].

---

(١) «الاعتصام»، للإمام الشاطبي (٢/ ٢٢٩).

الضابط في معرفة الفرق والحكم عليها

ثبت عن رسول الله ﷺ: أنه قال: «... **ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلّا واحدة**»[1].

ـ فما المراد بهذه الفِرَق؟

ـ وهل يمكن تعيينها؟ وإذا لم يمكن فما الضابط في معرفتها؟

فأما المراد بالفِرَق في هذا الحديث فهي الفِرَق الضالة المبتدعة التي لم تصل بها بدعتها إلى الكفر، بل هي فِرَق من الأمة، لكنها متوعدة بالنار، لا على جهة التكفير ولا التخليد، بل وعيد كسائر ما يرد من نصوص الوعيد.

ومما يدل على أن المراد بهذا الحديث الفِرَق المبتدعة الضالة وليست الكافرة نفس الحديث، فقد ذكر فيه أن اليهود افترقوا على إحدى وسبعين فرقة، ولم يخرجهم ذلك عن كونهم يهوداً. وأن النصارى افترقوا على ثنتين وسبعين فرقة ولم يخرجهم ذلك عن كونهم نصارى. فكذلك الفرق في هذه الأمة لا تخرجهم فرقتهم عن أن يكونوا من الأمة وأهل القبلة وإن كانوا من أهل التفرق والبدعة.

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب السُّنَّة (٤٥٩٧)، والترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٤٢)، وقال: حسن صحيح. وأحمد في المسند (٢/ ٣٣٢)، وابن ماجه (٣٩٩٣)، والحاكم (١/ ١٢٨) وقال: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي، وابن حبان (١٨٣٤). وانظر: «سلسلة الأحاديث الصحيحة»، للشيخ الألباني رقم (٢٠٣ ـ ٢٠٤).

يقول الإمام الخطابي رَحِمَهُ اللهُ في شرحه للحديث: (فيه دلالة على أن هذه الفِرَق كلها غير خارجة من الدين، إذ قد جعلهم النبي ﷺ من أُمَّته)[1].

ثم إن مفهوم المخالفة في الحديث يدل على أن المراد بالفِرَق فيه الفرق المبتدعة غير الكافرة، وذلك أن الرسول ﷺ لما سئل عن الفرقة الناجية، لم يذكر وصفاً جامعاً يشمل أهل الإسلام الذي يدخل فيه أهل السُّنَّة والمبتدعة الضلال، وإنما ذكر فيه أهل السُّنَّة ـ كما سيأتي تفصيل ذلك ـ فيقابل هذا الوصف من كان تفرقهم بسبب البدعة غير المكفرة.

ولهذا؛ لما سئل عبد الله بن المبارك رَحِمَهُ اللهُ عن الجهمية وكيف لم يعدهم من أصول الفِرَق؟ فأجاب: بأنهم ليسوا من أمة محمد ﷺ. فدل على أن المراد عنده بالفرق في الحديث التي لم تكفر ببدعتها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: (وهذا الذي قاله اتبعه عليه طائفة من العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم، قالوا: إن الجهمية كفار، فلا يدخلون في الاثنتين والسبعين فرقة، كما لا يدخل فيهم المنافقون الذين يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام، وهم الزنادقة. وقال آخرون من أصحاب أحمد وغيرهم: بل الجهمية داخلون في الاثنتين والسبعين فرقة.

إلى أن قال: (وهذا يبنى على أصل آخر، وهو تكفير أهل البدع. فمن أخرج الجهمية منهم لم يكفرهم، فإنه لا يكفر سائر أهل البدع، بل يجعلهم من أهل الوعيد بمنزلة الفساق والعصاة، ويجعل قوله: «**هم في النار**» مثل ما جاء في سائر الذنوب. مثل أكل مال اليتيم وغيره، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ﴾ [النساء: ١٠].

ومن أدخلهم فيهم فهم على قولين، منهم من يكفرهم كلهم، وهذا إنما قاله بعض المتأخرين المنتسبين إلى الأئمة أو المتكلمين. وأما السلف والأئمة فلم يتنازعوا في عدم تكفير المرجئة والشيعة المفضلة ونحو ذلك. ولم تختلف نصوص أحمد في أنه لا يكفر هؤلاء، وإن كان من أصحابه من حكى في

(١) «مختصر سنن أبي داود للمنذري بشرح الخطابي وتعليق ابن القيم» (٧/ ٤).

تكفير جميع أهل البدع من هؤلاء وغيرهم خلافاً عنه أو في مذهبه، حتى أطلق بعضهم تخليد هؤلاء وغيرهم. وهذا غلط على مذهبه وعلى الشريعة.

ومنهم من لم يكفر أحداً من هؤلاء إلحاقاً لأهل البدع بأهل المعاصي. قالوا: فكما أن من أصول أهل السُّنَّة والجماعة أنهم لا يكفرون أحداً بذنب، فكذلك لا يكفرون أحداً ببدعة)[1].

بل ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ أن عدم تكفير هذه الفرق هو ما كان عليه الصحابة، وما أجمع عليه الأئمة الأربعة وغير الأربعة.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (ومن قال: إن الثنتين وسبعين فرقة كل واحدة منهم تكفر كفراً ينقل عن الملة فقد خالف الكتاب والسُّنَّة وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، بل وإجماع الأئمة الأربعة وغير الأربعة، فليس فيهم من كفَّر كل واحدة من الثنتين وسبعين فرقة، وإنما يكفر بعضهم بعضاً من تلك الفرق ببعض المقالات)[2].

ويقول الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقد اختلفت الأمة في تكفير هؤلاء أصحاب البدع العظمى، ولكن الذي يقوى في النظر، وبحسب الأثر عدم القطع بتكفيرهم. والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم. ألا ترى إلى ما صنع علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الخوارج؟ وكونه عاملهم في قتالهم معاملة أهل الإسلام، على مقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا...﴾ الآية [الحجرات: ٩]؛ فإنه لما اجتمعت الحرورية وفارقت الجماعة لم يهيجهم علي ولا قاتلهم، ولو كانوا بخروجهم مرتدين لم يتركهم لقوله عليه الصلاة والسلام: «**من بدَّل دينه فاقتلوه**»، ولأن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خرج لقتال أهل الردة ولم يتركهم، فدل ذلك على اختلاف ما بين المسألتين)[3].

* * *

---

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام»، ابن تيمية (٣/ ٣٥٠ ـ ٣٥٢).

(٢) «كتاب الإيمان»، لابن تيمية (ص٢٠٦).

(٣) «الاعتصام»، للشاطبي (٢/ ١٨٥ ـ ١٨٦).

وإذا كان المراد بهذه الفِرَق في الحديث، الفرق المبتدعة التي لم تخرجها بدعتها إلى الكفر، بل هي فرق مبتدعة لكنها من أهل القبلة، فهل يمكن تحديدها على التفصيل؟

والجواب: أن ذلك مما لا يمكن؛ لأنه لم يرد دليل بذلك، والاستقراء التام غير ممكن، لبقاء الزمن، وقيام التكليف، وكون الشبهات لا حصر لها.

وأما ما ورد عن بعض السلف؛ كعبد الله بن المبارك ويوسف بن أسباط من الكلام في ذلك فقد يكون المراد به ذكر أصول الفرق في وقتهم.

وقد روى ابن أبي عاصم قال: سمعت المسيب بن وضاح سنة تسع وعشرين ومائتين يقول: (أتيت يوسف بن أسباط فقلت: يا أبا محمد إنك بقية ممن مضى من العلماء، وأنت حجة على من لقيت، وأنت إمام سُنَّة، ولم آتك أسمع منك الأحاديث، ولكن أتيتك أسألك عن تفسيرها، وقد جاء هذا الحديث. وذكر حديث الافتراق، ثم قال: فما هذه الفِرَق حتى نجتنبهم؟ فقال: أصلها أربعة: القدرية والمرجئة والشيعة والخوارج، فثماني عشرة منها في الشيعة)[1].

وإذا أريد بذلك أن هذه الفرق الأربع هي أصول الفرق فهذا أيضاً مما لا دليل عليه، ولا يمكن القطع به من جهة العقل.

لكن القول بعدم إمكان التعيين على التفصيل، أو عدم إمكان أن تكون الفرق الأربع المذكورة هي أصل كل الفرق على الإطلاق لا يعني عدم الحكم على طائفة وفرقة بعينها بأنها من الفرق الضالة المبتدعة.

بل كل طائفة اجتمعت على أصل بدعي، ووالت عليه، عادت عليه، وفارقت أهل السُّنَّة والجماعة، فهي ممن يدخل في عموم وصف الافتراق والضلالة، واستحقاق الوعيد بالنار.

وإذا كان العلم بالفرق الضالة لا يمكن على التعيين، ولا يكون إلّا بالنظر إلى مخالفتها للفرقة الناجية أهل السُّنَّة والجماعة فما حقيقة هذا الوصف، فإن كلّاً يدعيه؟.

---

(١) «السُّنَّة»، لابن أبي عاصم (٢/ ٤٦٣).

وهنا يقال: إنه قد ثبت في بعض روايات الحديث تحديد وصف الفرقة الناجية، فقد ورد في بعض الروايات قول الرسول ﷺ: أنها «**من كان على ما أنا عليه وأصحابي**»، وورد في روايات أخرى أنها (الجماعة). وهذان الوصفان معناهما واحد.

فأما الوصف الأول فمعناه ظاهر، وهو أن شرط النجاة موافقة ما كان عليه الرسول ﷺ وصحابته، بحيث يكون المتبوع هو الرسول ﷺ، والسلف المقتدى بهم هم الصحابة، فلا يعترض على ذلك بقول إمام أو طائفة أو مقالات حادثة أصلاً يكون عليها الولاء والبراء.

وإنما لزم اتباع الصحابة لتحقيق وصف النجاة لأنهم قد حققوا الاتباع للرسول ﷺ، ولم يكن فيهم اختلاف أو افتراق مذموم، وإن اختلفوا فإنما يكون ذلك عن اجتهاد لا يوجب فرقة بينهم؛ لأن منهجهم واحد.

ثم إنه قد حصل التفرق والابتداع والإحداث في الدين بعدهم، فمن كان على الحق فلا بد أن يكون على ما كان عليه الصحابة. وأما أهل التفرق والاختلاف والبدعة فلا بد أن يتركوا بعض ما كان عليه الصحابة إلى غيره.

فإذا كان وصف النجاة ثابتاً للصحابة من جهة عدم افتراقهم في الدين، وكان الافتراق حادثاً بعدهم، وكان في الأمة بعدهم الفرقة الناجية والفرقة الهالكة فإنه ليس لفرقة أن تدعي لنفسها وصف النجاة إلّا إذا وافقت ما كان عليه الصحابة، وأما إذا خالفته فلا تصح لها تلك الدعوى وهو مقياس ظاهر منضبط.

وأما عن الوصف الثاني للفرقة الناجية وأنها (الجماعة) فهو بمعنى الوصف الأول، وذلك أن وصف الجماعة باستقراء النصوص في ذلك لم يرد إلّا بأحد معنيين:

الأول: موافقة السُّنَّة الذي يقابله الابتداع، وهو المراد في هذا الحديث.

الثاني: عدم الخروج على الإمام العادل، وهو المذكور في حديث حذيفة.

وقد ذكر الإمام الشاطبي ما ورد عن السلف والعلماء في معنى الجماعة فأجمل القول فيه، وذكر ما يشمل المعنيين[1]، لكنه ذكر أربعة أقوال كلها تعود إلى الأول، وذكر معنى خامساً نقله عن الإمام ابن جرير، هو في حقيقته على المعنى الثاني، وليس له بوصف الجماعة في هذا الحديث متعلق[2].

فمن الأقوال في مفهوم الجماعة على المعنى الأول قول بعضهم: إنهم الصحابة على الخصوص، وليس المراد بهذا القول قطعاً أن الجماعة محصورة في الصحابة، وأنها لا تكون بعدهم، وإلّا كانت جميع الفرق بعد الصحابة مبتدعة من أهل الوعيد، وهذا لا يستقيم بل لا بد من وجود الفرقة الناجية واستمرارها.

وإنما مراد من قال بهذا القول أن الجماعة المحضة من دون اختلاف كانت في عهد الصحابة، ثم حصل الاختلاف بعدهم، فالجماعة بعدهم هي المتمسكة بما كانوا عليه. وهذا القول في معنى الجماعة نسبه الإمام الشاطبي إلى عمر بن عبد العزيز، وبذكر قوله يتبين مراده فهو يقول: (سنَّ رسول الله ﷺ وولاة الأمر من بعده سُنناً، الأخذ بها تصديق لكتاب الله واستكمال الطاعة وقوة على دين الله، ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها ولا النظر فيما خالفها. من

---

(١) انظر: «الاعتصام»، للشاطبي (٢/٢٥٨ ـ ٢٦٥).

(٢) قول الإمام ابن جرير في معنى الجماعة ورد في سياق شرحه لحديث حذيفة في الفتن الذي فيه الأمر بلزوم طاعة الإمام العادل بعدم الخروج عليه، وقول الرسول ﷺ في ذلك: «**تلزم جماعة المسلمين وإمامهم**». قال: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «**فاعتزل تلك الفرق كلها...**» الحديث. رواه البخاري (٧٠٨٤)، ومسلم (١٨٤٧).

وقد ذكر الإمام ابن جرير الصواب في معنى الجماعة في الحديث فقال: (والصواب: أن المراد من الخبر لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره فمن نكث بيعته خرج عن الجماعة). «فتح الباري» (١٣/٣٧).

ومعلوم أن الخروج على الإمام العادل في أصله معصية، ولا علاقة له بالبدعة إلا إذا كان الخروج مؤسساً على بدعة. فمفهوم الجماعة في حديث الافتراق غير مفهومها في حديث الفتن. ولهذا سأل حذيفة الرسول ﷺ عن حالٍ لا يكون فيها للمسلمين جماعة ولا إمام، وأقره الرسول ﷺ على ذلك، ومعلوم أن ذلك لا يكون بالنسبة للجماعة المقابلة للبدعة، بل هي مستمرة ولو لم يكن للمسلمين إمام، فافترق المفهومان.

اهتدى بها مهتد، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً)[1].

فهذا قوله ليس فيه حصر مفهوم الجماعة في الصحابة دون من بعدهم، بل مراده أنهم القدوة للجماعة بعدهم، وأن من خالفهم فهو مبتدع.

وهذا المفهوم للجماعة مطابق تمام المطابقة لقول الرسول ﷺ في وصف الفرقة الناجية: «**من كان على ما أنا عليه وأصحابي**».

يقول الإمام الشاطبي: (فعلى هذا القول فلفظ الجماعة مطابق للرواية الأخرى في قوله عليه الصلاة والسلام: «**ما أنا عليه وأصحابي**»، فكأنه راجع إلى ما قالوه وما سنُّوه وما اجتهدوا فيه حجة على الإطلاق... إلى أن قال: فإذاً كل ما سنُّوه فهو سُنَّة من غير نظر فيه بخلاف غيرهم، فإن فيه لأهل الاجتهاد مجالاً للنظر ردّاً وقبولاً؛ فأهل البدع إذاً غير داخلين في الجماعة قطعاً على هذا القول)[2].

ومما قيل في معنى الجماعة أيضاً: أنهم جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر فواجب على غيرهم من الملل اتباعهم، وخصه بعضهم بجماعة العلماء، والمعنى واحد، فإن عامة المسلمين تبع لعلمائهم والإجماع إنما يكون من علمائهم.

وهذان القولان يرجعان إلى أن الجماعة هي موافقة الإجماع. لكنه قد حصل التفرق والاختلاف بعد الصحابة، ولكل فرقة علماؤها، فإذا قلنا إن جميع العلماء لا بد من إجماعهم لتحقيق الإجماع، فكيف يعتبر قول أهل التفرق والبدعة، مع أنه مخالف للحق، وبه افترقوا عن الفرقة الناجية، فكيف يكون قولهم شرطاً في وصف الجماعة، مع أنهم قد افترقوا به عن وصف الجماعة، التي هي الفرقة الناجية؟. وإذا كانت كل فرقة تدَّعي أنها هي الناجية، وأنها الجماعة، مع أنهم مجمعون على أن الصحابة كانوا هم

(١) «الاعتصام»، للشاطبي (٢/ ٢٦٣).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٦٣).

الجماعة قبل الاختلاف، فليكن ما كان عليه الصحابة مقياساً في معرفة الفرقة الناجية، ومن تستحق وصف الجماعة عند الادعاء.

وبهذا نعلم أن هذين القولين يرجعان إلى المعنى الأول في وصف الفرقة الناجية، وهو الاعتبار بما كان عليه الصحابة قبل الاختلاف؛ لأننا إذا اشترطنا مخالفة إجماع علماء الأمة بعد الصحابة ـ بما فيهم المبتدعة ـ كان المبتدع من الجماعة، وهو لم يكن مبتدعاً إلّا وهو خارج عن وصف الجماعة، لمخالفته للإجماع الحق الذي كان عليه الصحابة، وهذا هو شعار جميع الفرق المبتدعة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (... وشعار هذه الفرق مفارقة الكتاب والسُّنَّة والإجماع. فمن قال بالكتاب والسُّنَّة والإجماع كان من أهل السُّنَّة والجماعة)[1].

فالجماعة على هذا موافقة الحق، وليس لفرقة أن تدَّعي الحق إلّا إذا وافقت الجماعة الأولى وهي جماعة الصحابة.

وبهذا؛ فقد يكون المستحق للنجاة ووصف الجماعة واحداً بين كثيرين مبتدعين، ولا يضره ذلك ما دام موافقاً للحق. ولهذا قال أبو شامة: (حيث جاء الأمر بلزوم الجماعة فالمراد لزوم الحق واتباعه، وإن كان المتمسك به قليلاً والمخالف له كثيراً؛ لأن الحق هو الذي كانت عليه الجماعة الأولى من عهد النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، ولا ننظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم)[2].

وأما ما ذكره الإمام الشاطبي رحمه الله في معنى الجماعة، وأنهم السواد الأعظم فليس ذلك حقيقة الجماعة، وإنما هو وصف من أوصافها من حيث العموم في الأمة، وإلّا فقد يكثر المبتدعة في أمكنة معينة، فلا تكون كثرتهم حجة على أن ما هم عليه هو الحق، كما تبين من قول الإمام أبي شامة السابق.

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٣/ ٣٦٤).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص٢٤٥).

وحقيقة هذا القول: أن أهل السُّنَّة والجماعة والفرقة الناجية هم أغلبية الأمة، وأما الفرق المبتدعة فهم شواذ في الأمة، ولا يبلغون بمجموعهم كلهم مبلغ الفرقة الناجية وحدها.

وذلك أن الأصل في كل مسلم أنه من الفرقة الناجية، من أهل السُّنَّة والجماعة، ما لم يحدث منه ابتداع يلتزم به، يفارق به الجماعة ويكون داخلاً في المبتدعة أهل الوعيد.

ولما ظن بعض من تكلم في هذا الحديث أن الثنتين والسبعين فرقة الهالكة هم غالبية الأمة، وأن الفرقة الناجية قليلة في الأمة من حيث النظر إلى نسبتها إلى الفرق الأخرى من جهة العدد ضعف الزيادة التي في الحديث، وهي: «**كلها في النار إلّا واحدة**».

يقول الإمام ابن الوزير: (واطرح قول من كفرهم بغير دليل شرعي متواتر قطعي، إن كنت ممن يسمع ويعي، وحقق النظر في شروط هذه الصورة، تعلم أنها لا تكون إلّا في المعلوم من الدين بالضرورة. وإياك والاغترار بـ«**كلها في النار إلّا واحدة**» فإنها زيادة فاسدة غير صحيحة القاعدة، لا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة. وعن ابن حزم[1] أنها موضوعة، غير موقوفة ولا مرفوعة. . .)[2].

والجواب عن ذلك:

١ـ أن كلام ابن الوزير يشعر أنه إنما ضعَّف زيادة «**كلها في النار إلّا واحدة**» لما ظنه من أنه يلزم منه تكفير تلك الفرق. ولهذا قال: (واطرح قول من كفرهم بغير دليل شرعي. .) لكن هذا غير لازم، بل الحديث إنما هو في الفرق المبتدعة التي لم تخرجها بدعتها إلى الكفر كما تقدم بيان ذلك.

وهذه الزيادة إنما هي من نصوص الوعيد، كما في الوعيد للقاتل والزاني وآكل مال اليتيم، فذاك وعيد فيما يتعلق بالبدعة، وهذا وعيد فيما يتعلق بالمعصية. ومنهج أهل السُّنَّة عدم التكفير بمطلق البدعة، وهذا وعيد فيما

---

(١) ورد قول ابن حزم في «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (٣/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨).

(٢) «العواصم والقواصم»، لابن الوزير (١/ ١٨٦ ـ ١٨٧).

يتعلق بالمعصية. ومنهج أهل السُّنَّة عدم التكفير بمطلق البدعة والمعصية.

ثم إن في منهج أهل السُّنَّة أن نصوص الوعيد هي في بيان حكم من فعل تلك الذنوب، وأن هذا جزاؤه، أما إنه يلزم تحقق ذلك الوعيد في كل معين فهذا أمر آخر، لا يلزم بمجرد الوعيد العام. بل قد تقاتل الصحابة متأولين مجتهدين، وليسوا بذلك الاقتتال من أهل الوعيد، وقد لعن الرسول ﷺ شارب الخمر، لكنه نهى عن لعن الصحابي الذي شربها مع أنه جلده الحد، لكنه بيَّن أنه يحب الله ورسوله.

فالحكم المطلق بالوعيد لا يلحق كل معيَّن إلّا بعد ثبوت شروط وانتفاء موانع في حق المعين.

٢ ـ إنه ليس كل من انتسب إلى فرقة من الفرق الهالكة أو نسب إليها يكون ذلك حقيقة في كل معين، بل قد يكون انتسابه إلى تلك الفرق عن جهل بأصولها، ولو علمها لم يلتزم بها. وقد يكون عن شبهة يعذر المعين بها، بحيث لا يكون مبتدعاً صاحب هوى.

بل إن كثيرين من علماء الحديث وأهل السُّنَّة قد ينسبون إلى بعض تلك الفرق الهالكة، لموافقتهم لهم في بعض الجزئيات مع مخالفتهم لهم في الأصول ومنهج التلقي. وتكون تلك الموافقة إما عن غفلة منهم وحسن ظن عمن تلقوا منهم ذلك، وإما عن اجتهاد خاطئ وافقوا فيه بعض ما عليه تلك الفرق.

ومن كل ما تقدم يعلم أن الوعيد بالنار للفرق الهالكة لا يلزم لحوقه بالمعيَّن ولا بد، كما لا يقتضي التكفير والتخليد من باب أولى. وأن الحكم بذلك الوعيد متعلق بأمر باطن، وهو أن يكوم المعين مبتدعاً حقيقة، ولا يلزم ذلك بمجرد الانتساب إلى الفرق الهالكة.

ضابط الإعذار بالشبهة

ليس معنى الإعذار بالشبهة والتأول أن كل من ادعى ذلك فهو معذور مطلقاً.

بل الإعذار بالشبهة مقيد بألا يكون في أصل الدين الذي هو عبادة الله وحده والتحاكم إلى الشريعة، وذلك هو مدلول الشهادتين.

كما أنه لا عذر بالشبهة فيما دون ذلك مما يتعلق بالالتزام التفصيلي مع عدم احتمال أن يكون مدعيها غير مكذب ولا مستحل على الحقيقة.

١ ـ فأما عدم الإعذار بالشبهة فيما يتعلق بمدلول الشهادتين فلأن تحقيقهما لا يمكن مع الجهل بمدلولهما أو حصول الشبهة فيهما.

فمن سوَّغ لنفسه الشرك في عبادة الله، أو اتخذ من دون الله وسائط يسألهم ويتوكل عليهم كما يسأل الله ويتوكل عليه، أو اعتقد أن غير الشريعة من القوانين الجاهلية أكمل منها، أو سوَّغ لنفسه عدم التحاكم إلى الشريعة، أو ادعى أن التكاليف تسقط عنه، أو اتبع أو صدق من ادَّعى النبوة، أو كره شرع الله، وادعى في كل ذلك وأمثاله أنه متأول لم يقبل منه ذلك، ولم يعذر بالشبهة فيه.

ولهذا أجمع علماء المسلمين على تكفير الباطنية من نصيرية ودروز وإسماعيلية ونحوهم، وأنهم لا يعذرون بالشبهة؛ لأن حقيقة مذاهبهم أنهم لا يعبدون الله، ولا يلتزمون بشرائع الإسلام، بل يؤولونها بما لا يمكن بحال أن يكون له وجه. ولذلك أوَّلوا شرائع الإسلام الظاهرة كالصلاة والزكاة والصوم والحج، مما يعلم قطعاً أنه ليس لهم في ذلك شبهة.

ولذا؛ فاليهود والنصارى أخف كفراً منهم. ولا يثبت لهم وصف الإسلام ولو أقروا بالشهادتين وادعوا الإسلام مع كل هذا، إلّا من تحققت توبته منهم، فعَبَد الله وحده والتزم بشريعته، وترك ما هو عليه من الباطل والتأويل الفاسد.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ وقد سئل عن بعض هذه الفرق الباطنية ما حكمهم؟ قال: (هؤلاء الدرزية والنصيرية كفار باتفاق المسلمين، فأما النصرية فهم أتباع أبي شعيب محمد بن نصير، وكان من الغلاة الذين يقولون: إن عليّاً إلٰه لا يحل أكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم، بل ولا يقرون بالجزية، فإنهم مرتدون عن دين الإسلام، ليسوا مسلمين ولا يهود ولا نصارى، لا يقرون بوجوب الصلوات الخمس ولا وجوب صوم رمضان وجوب الحج، ولا تحريم ما حرم الله ورسوله من الميتة والخمر وغيرهما. وإن أظهروا الشهادتين مع هذه العقائد فهم كفار باتفاق المسلمين.

إلى أن قال: (وأما الدرزية فأتباع هشتكين الدرزي، وكان من موالي الحاكم، أرسله إلى أهل وادي تيم الله بن ثعلبة، فدعاهم إلى إلاهية الحاكم، ويسمونه (الباري ـ العلام) ويحلفون به. وهم من الإسماعيلية القائلين بأن محمد بن إسماعيل نسخ شريعة محمد بن عبد الله، وهم أعظم كفراً من الغالية. يقولون بقدم العالم وإنكار المعاد، وإنكار واجبات الإسلام ومحرماته، وهم من القرامطة الباطنية، الذين هم أكفر من اليهود والنصارى ومشركي العرب، وغايتهم أن يكونوا فلاسفة على مذهب أرسطو وأمثاله، أو مجوساً. وقولهم مركب من قول الفلاسفة والمجوس، ويظهرون التشيع نفاقاً)[(١)].

ولهذا؛ لما ظهر أولهم في عهد علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكانوا يقولون إنه إلٰه ويسجدون له حرقهم بالنار. لأنه قد توعدهم أن يقتلهم أخبث قتله. ولم يخالفه الصحابة في ذلك، وإنما كان ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يرى أن يقتلوا ولا يحرقوا، وقال: (لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي ﷺ قال: «**لا تعذبوا**

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٥/ ١٦١ ـ ١٦٢).

بعذاب الله»، ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: **«من بدَّل دينه فاقتلوه»**[1].

* * *

٢ ـ وأما ما يكون المكلف معذوراً فيه بالجهل مما لا يعلم إلّا بالحجة الرسالية فهو معذور بالتأول فيه، إذا أمكن أن يكون غير مكذب للرسول ﷺ، ولا مستحل لفعله. وأما إذا لم يمكن ذلك فلا يعذر بشبهته.

ومعلوم أن الإمكان هنا لا ينضبط بحد محدود يستوي فيه جميع المعنيين، وإنما هو أمر نسبي. فقد يعذر بعض الناس بشبهة دون أن يعذر بها غيرهم، لاختلاف أحوال الناس، وظهور آثار الرسالة أو خفائها، وفرق بين الكلام في هذه المسألة من حيث المعتبر في الإعذار من حيث الأصل، وأنه يدخل في جميع ما لا يعلم إلا بالحجة الرسالية مطلقاً، وبين الكلام فيها من حيث التطبيق على واقع معين؛ وذلك أن الكلام في الإعذار من حيث الأصل فيه تحديد لمناط الحكم الشرعي، وأما تطبيق ذلك على معين فهو تحقيق لذلك المناط، وقد يقع الاختلاف في تحقيق المناط مع الاتفاق في أصل مناط الحكم.

فالأصل في الإعذار بالتأول من حيث مناط الحكم الشرعي أن كل ما لا يعلم إلا بالحجة الرسالية، فالمكلف معذور بالتأول فيه. وأما تطبيق ذلك على المعين ومعرفة الحكم فيه فيتبع الاجتهاد في حال المعين، وهل تعتبر شبهته أو لا تعتبر.

ومعلوم أن التأول كلما كان في أمر ظاهر كان الإعذار أضيق، وكلما كان في أمر خفي كان الإعذار أوسع ثم لا بد بعد ذلك من النظر في إمكان كون المعين متأولاً عن شبهة، أو أن يكون تأوله مما لا تمكن فيه الشبهة، بالنظر إلى القرائن والدلالات المحتفة والأمر هنا اجتهادي لا يخرم الخلاف فيه ما تقرر من القاعدة في ذلك، وهي أن المعتبر في الإعذار إمكان الشبهة في التأول.

---

(١) أخرجه البخاري في «استتابة المرتدين» (٦٩٢٢).

يقول الإمام ابن الوزير رَحِمَهُ اللهُ وهو يحاول أن يضع ضابطاً للمعتبر من التأول في الإعذار وغير المعتبر: (اعلم أن أصل الكفر هو التكذيب[1] المتعمد لشيء من كتب الله تعالى المعلومة، أو لأحد من رسله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، أو لشيء مما جاؤوا به، إذا كان المكذب به معلوماً بالضرورة من الدين ولا خلاف أن هذا القدر كفر، ومن صدر عنه فهو كافر، إذا كان مكلفاً غير مختل العقل ولا مكره، وكذلك لا خلاف في كفر من جحد ذلك المعلوم بالضرورة للجميع، وتستر باسم التأويل فيما لا يمكن تأويله؛ كالملاحدة في تأويل جميع الأسماء الحسنى، بل جميع القرآن والمعاد الأخروي من البعث والقيامة والجنة والنار.

وإنما يقع الإشكال في تكفير من قام بأركان الإسلام الخمسة المنصوص على إسلام من قام بها، إذا خالف المعلوم ضرورة للبعض أو للأكثر لا المعلوم له، وتأول وعلمنا من قرائن أحواله أنه ما قصد التكذيب، أو التبس ذلك علينا في حقه، وأظهر التدين والتصديق بجميع الأنبياء والكتب الربانية، مع الخطأ الفاحش في الاعتقاد، ومضادة الأدلة الجلية عقلاً وسمعاً، ولكن لم يبلغ مرتبة الزنادقة)[2].

وملخص ما يريد الإمام ابن الوزير رَحِمَهُ اللهُ أن يقوله هنا:

١ ـ أن التكفير في التأويل متعلق بالتكذيب، ولا يمكن الحكم في ذلك إلا من جهة عدم احتمال غيره، ولذا حده بأنه في المعلوم ضرورة للجميع، وما لا يمكن تأويله إلا على جهة الرد والتكذيب.

٢ ـ أن القرائن الظاهرة معتبرة في تبين حال المعين، وأنها كافية في الدلالة على احتمال عدم التكذيب الذي هو مناط التكفير في التأويل.

٣ ـ وندرك من كلامه أيضاً تحريمه من جعل المعلوم من الدين بالضرورة مناطاً لعدم الإعذار بالشبهة مطلقاً، ولذا قيده مرة بقوله: المعلوم بالضرورة

---

(١) كلام ابن الوزير هنا عن الكفر المتعلق بالتأويل، لا مطلق الكفر، ولذا علَّقه بالتكذيب.

(٢) «إيثار الحق على الخلق»، لابن الوزير (ص٤١٥).

للجميع، وقيده مرة أخرى في جانب نفي التكفير بقوله: المعلوم بالضرورة للبعض أو للأكثر لا له.

فرجع الأمر إلى أن التكفير متعلق بأن يكون المعين قد تأول فيما نحكم بأنه معلوم له بالضرورة، بحيث لا يكون له فيه شبهة، وهذا الحكم ليس مرتبطاً بالمخالفة لذاتها، وكونها معلومة من الدين بالضرورة أم لا، وإنما هو مرتبط بحال المعين، وهل يمكن أن يحصل له فيما تأوله شبهة أم لا؟

وبهذا يعلم أن مجرد إمكان عدم الشبهة الذي هو فرع الحكم بأنه في أمر معلوم بالضرورة من الدين لا يكفي لتكفير المعين إذا تأول بما يخالفه؛ لأنه قد لا يكون معلوماً عند كل معين، فالحكم بأن أمراً من الأمور معلوم ضرورة إنما هو من حيث العموم، وقد لا يكون كذلك بالنسبة لبعض الأفراد.

وإنما المعتبر عدم إمكان الشبهة، بحيث نحكم على المعين بعد تبين أمره، وننظر فيما تأوله وفي القرائن المحتفة بحاله.

وذلك أن الإعذار بالشبهة تابع للإعذار بالجهل، وحكمه حكمه. وقد تقدم أن مجرد إمكان العلم ليس كافياً في عدم الإعذار بالجهل فيما لا يعلم إلا بالحجة الرسالية. بل لا بد من عدم إمكان أن يكون المعين جاهلاً لم تبلغه الحجة الرسالية.

ولهذا لما تزوج رجل امرأة أبيه أمر الرسول ﷺ بقتله كفراً، ولم يعذر لا بالجهل ولا بالتأول والشبهة.

يقول البراء بن عازب رضي الله عنه: (مر بي خالي أبو بردة بن نيار ومعه لواء، فقلت: أين تريد؟ فقال: بعثني رسول الله ﷺ إلى رجل تزوج امرأة أبيه أن آتيه برأسه)[1].

يقول الإمام الشوكاني رحمه الله: (فيه دليل على أنه يجوز للإمام أن يأمر

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب الأحكام (١٣٦٢) وحسَّنه، وأبو داود، كتاب الحدود (٤٤٥٦)، والنسائي، كتاب النكاح (٣٣٣١)، وابن ماجه، كتاب الحدود (٢٦٠٧). قال الإمام الشوكاني: وللحديث أسانيد كثيرة، منها ما رجاله رجال الصحيح «نيل الأوطار» (٧/ ٢٨٦).

بقتل من خالف قطعيّاً من قطعيات الشريعة، كهذه المسألة، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢].

ولكنه لا بد من حمل الحديث على أن ذلك الرجل الذي أمر ﷺ بقتله عالم بالتحريم، وفعله مستحلّاً، وذلك من موجبات الكفر)[1].

ولهذا؛ لم يكتف الإمام الشوكاني هنا بمجرد كون المخالفة في أمر قطعي، حتى بيَّن أنه لا بد أن يكون ذلك قد بلغه الحكم الشرعي بخصوص تلك المسألة، حتى لا يعذر بالجهل ولا بالشبهة. فإذا فعل ما فعل فإنه يكون لعظم فعلته مستحلّاً لفعله بذلك فيقتل مرتدّاً.

ولا يقال هنا إن قتل ذلك الرجل يمكن أن يكون مع الحكم بإسلامه؛ لأن القتل ليس حد الزاني، وإنما كان يجلد إذا لم يكن قد أحصن، أو يرجم إذا كان محصناً.

كما أن حال ذلك الرجل ليس كحال قدامة بن مظعون رضي الله عنه وأصحابه الذين استحلوا شرب الخمر، وذلك أنهم إنما فعلوا ذلك تأولاً، لدليل ظنوه دالّاً على ما اعتقدوه، فأمكن إعذارهم بالشبهة مع عظم مخالفتهم أيضاً.

(١) «نيل الأوطار» (٧/٢٨٦). وانظر: «مجموع الفتاوى»، لابن تيمية (٢٠/٩١ ـ ٩٢).

الفصل الثالث

التقية والإكراه

التقية من الاتقاء، وهي الاستخفاء بالإسلام لعذر يبيح ذلك، سواء كان ذلك بكتمان الدين وعدم إظهاره، أو بإظهار ما يخالف الإيمان من كفر أو معصية.

وهي حالة استثنائية لا تباح إلا لموجب، إذ الأصل في المسلم أن يتطابق ظاهره وباطنه، بحيث يكون ظاهره كباطنه، ولهذا كان التظاهر بكفر أو معصية من غير عذر نفاقاً وخداعاً لا يصح بحال في غير التقية إلا في حال واحدة هي أن يكون ذلك حيلة لمصلحة المسلمين في الحرب خاصة، دون غيرها لما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**الحرب خدعة**»(١).

ومثال ذلك: ما فعله نعيم بن مسعود رضي الله عنه، حين أسلم أثناء حرب الأحزاب، ولم يكن أحد يعلم بإسلامه. فجاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله. إني أسلمت فمرني بما شئت، فقال رسول الله ﷺ: «**إنما أنت رجل واحد، فخذل عنا ما استطعت، فإن الحرب خدعة**». وذهب إلى اليهود ومشركي قريش، وأوهمهم بما فرق الله به بينهم، وكان مع ذلك يتظاهر لكل منهم بالنصح، وأنه لم يسلم، فكتم إسلامه لأجل هذه المصلحة(٢).

وأما الخدعة بإظهار الكفر فمثاله ما حصل من محمد بن مسلمة

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير (٣٠٣٠)، ومسلم، كتاب الجهاد (١٧٣٩)، والترمذي، كتاب الجهاد (١٦٧٥)، وأبو داود كتاب الجهاد (٢٦٣٦).

(٢) انظر: «زاد المعاد»، لابن القيم (٣/ ٢٧٣).

وصحبه، حين قال الرسول ﷺ: «**من لكعب بن الأشرف، فإنه آذى الله ورسوله**»، فقام محمد بن مسلمة فقال: يا رسول الله أتحب أن أقتله؟ قال: «**نعم**»، قال: فأذن لي أن أقول شيئاً. قال: «**قل**»، فأتاه محمد بن مسلمة فقال: إن هذا الرجل قد سألنا صدقة، وإنه قد عنانا، وإني قد أتيتك أستسلفك، قال: وأيضاً والله لتملنه، قال: إنا قد اتبعناه فلا نحب أن ندعه حتى ننظر إلى أي شيء يصير شأنه... الحديث)[1].

فهذا محمد بن مسلمة رضي الله عنه يستأذن الرسول ﷺ أن يقول شيئاً، فيأذن له ﷺ، فيتظاهر أنه منافق، وأنه لم يسلم رغبة في الإسلام، حتى يستدرج كعب بن الأشرف، وكان ذلك حين خرج له في الليل فقتله محمد بن مسلمة وأصحابه.

وهذا مما يدخل في عموم الإعذار بمثل هذا في الحرب، ولهذا بوَّب الإمام البخاري رحمه الله لهذه القصة بقوله: (باب الكذب في الحرب)، وبوَّب لها الإمام أبو داود بقوله: (باب: العدو يؤتى على غرة ويتشبَّه بهم).

ومن كل ما سبق يعلم أن التقية إذا لم تكن لعذر تباح له، ولم تكن في حرب فإنها لا تكون إلّا نفاقاً؛ فإن كان التظاهر للكفار بما هو كفر كان كفراً ونفاقاً أكبر، وإن كان بمعصية لم يكن ذلك من النفاق المخرج من الملة.

بقي أن يعلم بعد ذلك أحكام التقية على التفصيل، والفرق بين التقية بكتمان الدين، والتقية بإظهار الكفر، ومناط الإعذار في ذلك.

* * *

أولاً: التقية بكتمان الدين:

الأصل في المسلم القيام بدينه وإظهاره وعدم الاختفاء به، وهذا واجب عليه، لكنه قد يعيش في مجتمع لا يستطيع فيه ذلك، وإلّا أوذي وفتن عن دينه، وهنا تجب عليه الهجرة إلى بلد يستطيع فيه إظهار دينه.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي (٤٠٣٧).

وهذا الوجوب هو مناط إيجاب الهجرة على من فتن في دينه ولم يستطع إظهاره. ولا علاقة لهذا بكون الدار دار كفر أو لا، فمتى تحقق الأمن للمسلم واستطاع إظهار دينه وموالاة المسلمين والبراءة من الكافرين لم تكن الهجرة واجبة عليه.

يقول الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (دلت سُنَّة رسول الله ﷺ على أن فرض الهجرة على من أطاقها، إنما هو على من فتن عن دينه بالبلد الذي يسلم بها؛ لأن رسول الله ﷺ أَذِن لقوم بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم، العباس بن عبد المطلب وغيره إذ لم يخافوا الفتنة، وكان يأمر جيوشه أن يقولوا لمن أسلم: «**إن هاجرتم فلكم ما للمهاجرين، وإن أقمتم فأنتم كأعراب المسلمين**»، وليس يخيرهم إلّا فيما يحل لهم)[1].

لكن ليس كل أحد يفتن في دينه يستطيع الهجرة فما الحكم؟

إن الواجب على المسلم أن يظهر دينه بقدر استطاعته، فإن خاف الفتنة ولم يستطع الهجرة جاز له كتمان دينه وعدم إظهاره لئلا يفتن.

لكن مع الاستمساك به في الخفاء، وعدم مشايعة الكفار على كفرهم، بل ولا على معاصيهم ابتداء من غير إكراه يبيح ذلك.

ومن هذا يعلم أن إنكار من كان حاله كذلك لا يمكن في الظاهر باليد ولا باللسان، فيكفيه حينئذ الإنكار بالقلب الذي هو كره الكفر وأهله، وعدم الرضى عنهم وعن كفرهم؛ لأنه لا يمكنه إلّا ذلك. وهذا هو معنى قول الرسول ﷺ: «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»[2].

وفي معنى قوله ﷺ في الحديث: «**فإن لم يستطع فبقلبه**». يقول الإمام ابن دقيق العيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (معناه: فليكره بقلبه، وليس ذلك بإزالة وتغيير، لكنه هو

(١) «الأم»، للإمام الشافعي (٤/١٦٩ ـ ١٧٠).

(٢) رواه مسلم، كتاب الإيمان (٤٩)، والترمذي، كتاب الفتن (٢١٧٣)، وأبو داود، كتاب الملاحم (٤٣٤٠)، والنسائي، كتاب الإيمان (٥٠٠٨)، وابن ماجه، كتاب الفتن (١٤٠١٣).

الذي في وسعه. . . وفي هذا الحديث دليل أن من خاف من القتل أو الضرب سقط عنه التغيير، وهو مذهب المحققين سلفاً وخلفاً، وذهبت طائفة من الغلاة إلى أنه لا يسقط وإن خاف ذلك)[1].

وأما من استطاع إنكار المنكر في الظاهر فلم يفعل فإنه يأثم لتركه الواجب عليه في ذلك، لكنه لا يكفر بمجرد عدم إنكاره مع قدرته حتى يتحقق منه ما يستوجب الكفر في الظاهر من قول أو فعل.

وقد شذَّ عن هذه القاعدة من يرون أن الأصل في الناس اليوم هو الكفر، فلم يكفهم اشتراط التبيُّن لإثبات وصف الإسلام ـ مع وجود ما يدل عليه من الإقرار أو ما يقوم مقامه ـ بدعوى أن الناس يجهلون مفهوم الشهادتين، حتى حكموا بأن عدم الاعتراض الظاهر على من يحكمون غير الشريعة من القوانين الوضعية دليل كاف على الرضى في الباطن، وأنهم بذلك قد شايعوا حكامهم وتابعوهم على عدم تحكيم الشريعة، وأن ذلك هو الأصل فيهم، حتى يظهر منهم ما يدل على خلافه بعد التبيُّن. ونتيجة هذا القول: أن من لم يتبين إسلامه ولم يهاجر في مثل هذه الظروف يكون كافراً، لا ولاية بينه وبين المسلمين.

ويعتمدون في ذلك على ما يفهمونه من آيات الأنفال، في نفي الولاية بين المسلمين المهاجرين، وبين من أسلم بمكة ولم يهاجر.

والآيات هي قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمِۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾﴾ [الأنفال: ٧٢].

إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٧٤﴾﴾ [الأنفال: ٧٤].

والملاحظ أن الله قد ذكر مع المؤمنين من المهاجرين والأنصار طائفة ثالثة، هم المؤمنون الذين لم يهاجروا.

---

(١) «شرح الأربعين النووية»، لابن دقيق العيد (ص١٠٥).

وقد حكم الله تعالى أن لهذه الطائفة الثالثة حق النصرة في الدين، إلّا على قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق، لكن مع ذلك فليس لهم ولاية حتى يهاجروا. ومعلوم علماً قطعيّاً أن الولاية المنفية عنهم ليست الولاية التي هي مقتضى الأخوة الإيمانية، لتحقق وصف الإيمان لهم، كما حكم الله به لهم.

وليست أيضاً ولاية النصرة، مع أن الله قد أمر بنصرهم في الدين إذا لم يكن ثم ميثاق بين من استنصروا بالمسلمين عليهم وبين المسلمين.

فما الولاية المنفية عنهم في الآية إذن؟

لقد حصل اللبس في فهم المقصود بفهم الولاية هنا قديماً، كما وقع ذلك حديثاً، ونكتفي هنا ببيان الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ لذلك حيث يقول: (وأما قوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٧١]. وقال في آية أخرى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ﴾ [الأنفال: ٧٢]، وكان عند من لا يعرف معناه ينقض بعضه بعضاً.

أما قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ﴾؛ يعني: من الميراث، وذلك أن الله حكم على المؤمنين لما هاجروا إلى المدينة أن لا يتوارثوا إلّا بالهجرة، فإن مات رجل بالمدينة مع النبي ﷺ وله أولياء بمكة لم يهاجروا كانوا لا يتوارثون. وكذا إن مات رجل بمكة وله ولي مهاجر مع النبي ﷺ كان لا يرثه المهاجر، فذلك قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ من الميراث ﴿حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ﴾.

فلما كَثُر المهاجرون رد ذلك الميراث إلى الأولياء، هاجروا أم لم يهاجروا، وذلك قوله: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾ [الأحزاب: ٦]. وأما قوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٧١]؛ يعني: في الدين، والمؤمن يتولى المؤمن في دينه. فهذا تفسير ما شكت فيه الزنادقة)[1].

وقد بيَّن سيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ حكم هذه الطائفة الثالثة الذين آمنوا ولم

---

(١) «الرد على الجهمية، ضمن عقائد السلف» (ص٦٢).

يهاجروا، وهو الذي يدعي المخالفون في هذه المسألة الاعتماد على أقواله. ومما قاله في ذلك: (ثم وجد أفراد آخرون، دخلوا في هذا الدين عقيدة، ولكنهم لم يلتحقوا بالمجتمع المسلم فعلاً... وجد هؤلاء الأفراد، سواء في مكة أو في الأعراب حول المدينة، يعتنقون العقيدة، ولكنهم لا ينضمون فعلاً للمجتمع الذي يقوم على هذه العقيدة، ولا يدينون فعلاً دينونة كاملة للقيادة القائمة عليها... فهؤلاء الأفراد ليسوا أعضاء في المجتمع المسلم، ومن ثم لا تكون بينهم وبينه ولاية، ولكن هناك رابطة العقيدة)[1].

ولأجل ما تقدم، فإن الصحابة قد اختلفوا في شأن من أسلم بمكة وبقي فيها ولم يهاجر، مع قدرتهم على ذلك، ثم أكرهوا على القتال مع الكفار يوم بدر.

فمن الصحابة من تأسف لقتلهم، ومنهم من رأى أنهم يقتلون لأجل تفريطهم في عدم الهجرة، حتى أكرهوا على القتال مع المشركين. ولو كانوا عندهم كفاراً لم يتأسفوا عليهم.

يقول الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: (إن ناساً من المسلمين لم يهاجروا كراهة مفارقة الأهل والوطن والأقارب... فلما خرجت قريش إلى بدر خرجوا معهم كرهاً، فقتل بعضهم بالرمي، فلما علم الصحابة أن فلاناً قتل وفلاناً قتل تأسفوا على ذلك، وقالوا: قتلنا إخواننا. فأنزل الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ...﴾ إلى قوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٩٧ ـ ١٠٠].

فليتأمل الناصح لنفسه هذه القصة، وما أنزل الله فيها من الآيات، فإن أولئك لو تكلموا بكلام الكفر، وفعلوا كفراً ظاهراً يرضون به قومهم لم يتأسف الصحابة على قتلهم؛ لأن الله بيَّن لهم وهم بمكة لما عذبوا قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

---

(١) «في ظلال القرآن»، سيد قطب (٣/١٥٥٨ ـ ١٥٥٩).

فلو كانوا سمعوا عنهم كلاماً أو فعلاً يرضون به المشركين من غير إكراه ما كانوا يقولون: قتلنا إخواننا)[1].

* * *

ثانياً: التقية بإظهار الكفر:

لا يجوز بحالٍ إظهار الكفر ابتداء من غير إكراه[2] بدعوى التقية، بل لا يجوز ذلك بما هو معصية.

ولهذا لما فعل حاطب بن أبي بلتعة ﵁ ما فعل، من مكاتبة كفار قريش بخبر مسير الرسول ﷺ والمسلمين معه لفتح مكة لم يعذره الرسول ﷺ، حتى إن بعض الصحابة كعمر ﵁ قال: إنه قد نافق.

لكن الرسول ﷺ تبين حاله، لاحتمال أن يكون فعله كفراً وردة عن الإسلام، أو أن يكون معصية لا تخرجه من الملة.

فلما تبيَّن للرسول ﷺ حاله، وأنه إنما كاتب قريشاً مصانعة ومداهنة لهم، وتقية لأجل حفظ ماله وأهله بمكة، لا مظاهرة للمشركين ولا موالاة لهم على دينهم لم يكفِّره، وكانت تلك المعصية منه مغفورة بحسنته العظمى يوم بدر. فإذا كان هذا في معصية ولم يعذر حاطب ﵁، بل كان آثماً بذلك فكيف بالكفر؟.

فالتظاهر بكفر أو معصية من دون عذر يبيح ذلك يوجب المؤاخذة بحسب ما تحقق في الظاهر من كفر أو معصية.

وهذا الاشتراط في التقية هو حقيقة الفرق بين منهج أهل السُّنَّة في التقية ومنهج الشيعة في ذلك فإن التقية عندهم هي الأصل، فتباح من دون إكراه موجب، بل لمجرد احتمال الضرر ولو لم يتحقق فعلاً وهذا في الحقيقة نفاق وليس من التقية في شيء.

---

(١) «مختصر سيرة الرسول، ضمن المجموع» (ص٣٣، ٣٤).

(٢) سبق الكلام في استثناء الحرب فقط.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان هذه المسألة: (التقاة ليست بأن أكذب وأقول بلساني ما ليس في قلبي، فإن هذا نفاق، ولكن أفعل ما أقدر عليه كما في الصحيح عن النبي ﷺ: أنه قال: «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»[1].

فالمؤمن إذا كان بين الكفار والفجار لم يكن عليه أن يجاهدهم بيده مع عجزه، لكن إن أمكنه بلسانه وإلا فبقلبه. مع أنه لا يكذب ويقول بلسانه ما ليس في قلبه، إما أن يظهر دينه وإما أن يكتمه، وهو مع هذا لا يوافقهم على دينهم كله، بل غايته أن يكون كمؤمن آل فرعون وامرأة فرعون. وهو لم يكن موافقاً لهم على جميع دينهم، ولا كان يكذب ولا يقول بلسانه ما ليس في قلبه، بل كان يكتم إيمانه، وكتمان الدين شيء وإظهار الدين الباطل شيء آخر، فهذا لم يبحه الله إلا لمن أكره، بحيث أبيح له النطق بكلمة الكفر، والله تعالى قد فرَّق بين المنافق والمكره. والرافضة حالهم من جنس حال المنافقين، لا من جنس حال المكره الذي أكره على الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان)[2].

ومن هنا نعلم الفرق بين المناط في الإعذار بكتمان الدين، وأنه العجز عن إظهاره ولو لم يكن إكراه. وأما إظهار الكفر والمعصية فلا بد لإباحة التقية فيه من الإكراه.

وذلك؛ لأن القيام بتحقيق المطلوب مشروط بالاستطاعة، وأما ترك المنهي فالأصل فيه الترك، وليس مما تشترط فيه الاستطاعة، وإنما يكون اشتراط الاستطاعة عند الإكراه على المخالفة بفعل المنهي عنه.

ولهذا قال الرسول ﷺ: «... **وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[3]، فعمم الأمر بالامتناع عن كل منهي عنه، وقيَّد فعل المأمور بالاستطاعة.

وعلى هذا الأصل ـ أعني: اشتراط الإكراه في التظاهر بالكفر ـ أدلة

---

(١) سبق تخريجه قريباً.

(٢) «منهاج السُّنَّة النبوية»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٦/ ٤٢٤).

(٣) رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة (٧٢٨٨)، ومسلم، كتاب الحج (١٣٣٧)، والترمذي، كتاب العلم (٢٦٨١)، والنسائي، كتاب الحج (١٦١٩).

كثيرة، منها وهو أوضحها وأظهرها قول الله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ۝١٠٦ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا عَلَى ٱلۡأٓخِرَةِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝١٠٧﴾ [النحل: ١٠٦، ١٠٧].

فلم يعذر الله أحداً في الكفر الظاهر بغير الإكراه. فمن تظاهر بالكفر ولم يكن مكرهاً فإنه لا يكون إلا كافراً، لانشراح صدره بالكفر، لتلازم الظاهر والباطن.

فلا عذر لأحد في ذلك بغير الإكراه مطلقاً، سواء كان كفره محبة لوطنه أو لأهله وعشيرته أو توقعه أذى الكفار ونحو ذلك، ولهذا فإنه لما كان بمكة قوم قد نطقوا بالشهادتين، لكنهم ظاهروا المشركين من غير إكراه، لم يعذرهم الله تعالى، بل حكم بنفاقهم وكفرهم، وبيَّن ذلك للمسلمين فقال تعالى: ﴿فَمَا لَكُمۡ فِي ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيۡنِ وَٱللَّهُ أَرۡكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَهۡدُواْ مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلٗا ۝٨٨ وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡۖ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرًا ۝٨٩﴾ [النساء: ٨٨، ٨٩].

يقول الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قال العوفي عن ابن عباس: نزلت في قوم كانوا بمكة قد تكلموا بالإسلام وكانوا يظاهرون المشركين، فخرجوا من مكة يطلبون حاجة لهم، فقالوا: إن لقينا أصحاب محمد فليس علينا منهم بأس. وإن المؤمنين لما أخبروا أنهم قد خرجوا من مكة قالت طائفة: اركبوا إلى الجبناء فاقتلوهم، فإنهم يظاهرون عليكم عدوكم. وقالت فئة أخرى من المؤمنين: سبحان الله أو كما قالوا، أتقتلون قوماً قد تكلموا بمثل ما تكلمتم به من أجل أنهم لم يهاجروا ولم يتركوا ديارهم نستحل دماءهم وأموالهم، فكانوا كذلك فئتين والرسول عندهم لا ينهى واحداً من الفرقين عن شيء فنزلت: ﴿فَمَا لَكُمۡ فِي ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيۡنِ. . .﴾ الآية. رواه ابن أبي حاتم، وقد روي عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن وعكرمة ومجاهد والضحاك وغيرهم قريب من هذا)[1].

---

(١) «تفسير ابن كثير» (١/ ٥٣٣). وانظر في ترجيح سبب النزول المذكور: «تفسير ابن جرير» (٥/ ١٩٤ ـ ١٩٥).

فهؤلاء لما ظاهروا المشركين ووالوهم على دينهم لم ينفعهم ما تظاهروا به من الإسلام؛ لأن ما فعلوه لم يكن تقية أكرهوا عليها، وإنما كان اختياراً منهم لذلك، فلم يكن لهم عذر، وعلى هذا الأصل تفهم آية التقية، وهي قول الله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ﴾ [آل عمران: ٢٨]. فمعنى الآية هو: أن مظاهرة المشركين وموالاتهم على دينهم كفر مطلقاً، سواء كان ذلك بقول أو فعل إلا أن يكون ذلك تقية. والتقية في ذلك لا تكون بمجرد الخوف وتوقع الضرر، وإنما تكون بحصول الإكراه حقيقة.

فهنا فرق بين التقية بكتمان الدين الذي يكفي في الإعذار فيه مجرد خوف الضرر، لكن إظهار الكفر لا بد فيه من تحقق الإكراه، لا مجرد الخوف والتوقع.

ولهذا نهى الله تعالى عن موالاة أهل الكتاب، وبيَّن أن موالاتهم ولو مع الخوف كفر، فقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَـٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ ۚ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَـٰدِمِينَ ﴿٥٢﴾﴾ [المائدة: ٥١، ٥٢].

فلم يجعل الله مجرد الخشية من أن تكون الدائرة والغلبة للكافرين عذراً في موالاتهم، بل جعل من تولاهم معتذراً بذلك منهم، ثم بيَّن أنه لا يفعل ذلك إلا من كان في قلبه مرض النفاق.

ومثل هؤلاء في عصرنا من يحكمون القوانين الوضعية، ويرفضون الحكم بالشريعة، ويعتذرون بالخوف من الكافرين لو التزموا بالشريعة، ويقولون نخشى أن تصيبنا دائرة، ويسوفون في أمر تحكيم الشريعة، ولا يفرقون بين تحكيم الشريعة والعجز عن تطبيق بعض أحكامها.

والحقيقة: أن ذلك لا يدخل في حكم الإكراه، بل ولا في أحكام الضرورة، فإنه لا مانع ابتداء من إعلان تحكيم الشريعة إلا الخوف وموالاة الكافرين. وإنما يكون المانع عند تطبيق بعض ما يتعلق بتنفيذ الحكم بالشريعة على التفصيل بعد إقرارها ابتداء، بحيث تكون هي أصل التشريع، وهذا مما

يدخل تحت قاعدة التكليف على قدر الاستطاعة. فمن عجز عن تطبيق بعض أحكام الشريعة بعد التسليم لها ورفض ما سواها من القوانين الجاهلية كان معذوراً. ولا بد من التفريق بين هاتين الحالتين.

ومما يدل على أن موالاة الكافرين خوفاً منهم أو مشحة بالوطن كفر ما لم يكن ذلك عن إكراه، ما ذكره الله عن نبيِّه شعيب عليه السلام، وتهديد قومه له بإخراجه من أرضهم إن لم يعد في ملتهم، ويوافقهم على ما هم عليه.

ولكن نبي الله شعيباً عليه السلام قال كما حكى الله عنه: ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ۚ وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا ۚ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۚ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا ۚ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [الأعراف: ٨٩].

حد الإكراه:

من تظاهر بالكفر وهو كاره له غير راض عنه، وإنما فعله تقية لما حصل له من الإكراه، فإنه معذور لعدم تحقق القصد منه إلى ما به الكفر، وكون قلبه مطمئناً بالإيمان، ولو كان ظاهره بخلاف ذلك.

والإكراه المعتبر هنا هو ما انتفى فيه الرضى بالكفر، مع كون المكره مكلفاً مختاراً لما فعله، قاصداً إليه غير ملجأ، بحيث ينتفي قصده بالكلية.

وذلك أن المكره مكلف، ولا يكون مكلفاً إلا إذا كان مختاراً أن يفعل ما أكره عليه أو ألا يفعل. أما إذا لم يكن مختاراً ولا يمكنه ذلك فإنه لا يكون مكلفاً، ولا اعتبار لعمله الظاهر، ولا يدخل في أحكام التقية ابتداء.

وعلى هذا؛ فلا بد من التفريق بين الرضى الذي حقيقته طمأنينة القلب وانشراحه، وبين الاختيار الذي حقيقته مجرد تحقق القصد إلى إيقاع الفعل الظاهر، سواء رضي عنه الفاعل أم لا. فالرضى بالكفر هو مناط التكفير، وأما الاختيار والقصد إلى الفعل الظاهر فهو مناط التكليف.

لكن هل معنى هذا أن الرضى أمر باطن لا يمكن الحكم عليه؟

الحقيقة: أن من كان مكلفاً، وتظاهر بشيء من أعمال الكفر ولم يكن

مكرهاً لا يكون إلا كافراً، ولو ادعى أنه كاره لعمله في الباطن؛ لأن هذا حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن، فلا عبرة إذن بدعوى الكره وعدم الرضى عن الكفر الظاهر مع عدم الإكراه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في معنى قول الله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا...﴾ الآية [النحل: ١٠٦]:

(فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا﴾ قيل: وهذا موافق لأولها، فإنه من كفر بغير إكراه فقد شرح بالكفر صدراً، وإلا تناقض أول الآية وآخرها، ولو كان المراد بمن كفر هو الشارح صدره، وذلك يكون بلا إكراه لم يستثن المكره فقط، بل كان يجب أن يستثنى المكره وغيره إذا لم يشرح صدره، وإذا تكلم بكلمة الكفر طوعاً فقد شرح بالكفر صدراً وهي كفر.

وقد دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿يَحۡذَرُ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيۡهِمۡ سُورَةٞ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمۡۚ قُلِ ٱسۡتَهۡزِءُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مُخۡرِجٞ مَّا تَحۡذَرُونَ ٦٤ وَلَئِن سَأَلۡتَهُمۡ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلۡعَبُۚ قُلۡ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمۡ تَسۡتَهۡزِءُونَ ٦٥ لَا تَعۡتَذِرُواْ قَدۡ كَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡۚ إِن نَّعۡفُ عَن طَآئِفَةٖ مِّنكُمۡ نُعَذِّبۡ طَآئِفَةَۢ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ مُجۡرِمِينَ ٦٦﴾ [التوبة: ٦٤ ـ ٦٦] فقد أخبر أنهم كفروا بعد إيمانهم مع قولهم: إنا تكلمنا بالكفر من غير اعتقاد له، بل كنا نخوض ونلعب، وبيَّن أن الاستهزاء بآيات الله كفر، ولا يكون هذا إلا ممن شرح صدره بهذا الكلام، ولو كان الإيمان في قلبه منعه أن يتكلم بهذا الكلام)[1].

وعلى هذا؛ فلا بد لدرء وصف الكفر عن المعيَّن الذي تظاهر بما هو كفر من أن يكون مكرهاً وإلا كان كافراً.

وإذا تبيَّن ذلك فهل للإكراه حد يستوي فيه جميع أفراد المعينين؟

والجواب: أنه ليس للإكراه حد منضبط يحكم به على جميع المعينين، بل يختلف الحكم فيه باختلاف النظر في ثلاثة أمور هي:

---

(١) «مجموع فتاوى»، شيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ٢٢٠).

١ ـ حال المكره، فإن الناس يختلفون في قدراتهم ومكانتهم وتحملهم للإكراه

٢ ـ حال من وقع منه الإكراه، فإن الأمر في ذلك أيضاً مختلف.

٣ ـ الأمر الذي وقع عليه الإكراه. وهذا ظاهر أيضاً، فليس الإكراه على الكفر؛ كالإكراه على المعصية، وليس الإكراه على مجرد القول كالإكراه على القول والفعل أو مجرد الفعل وهكذا.

فأما اختلاف الناس في قدراتهم فظاهر، فقد يكون إكراهاً في حق إنسان ما ليس بإكراه في حق غيره، لاختلافهما في تحمل الإكراه، حتى قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (ما من ذي سلطان يريد أن يكلفني كلاماً يدرأ عني سوطاً أو سوطين إلا كنت متكلماً به)[(١)].

ثم إن إكراه العالم مثلاً ليس كإكراه غيره، فإنه قد يضل بعض الناس بتقية العالم وأخذه بالرخصة.

ولهذا شدَّد الإمام أحمد رحمه الله في هذا الأمر حين سئل عن العالم وهل له أن يأخذ بالتقية في فتواه فقال: (إذا أجاب العالم تقية، والجاهل بجهل فمتى يتبين الحق؟)[(٢)].

وصدق الإمام أحمد رحمه الله، فإنه ما وقع اللبس والغبش في الأمة إلا بمداهنة العلماء وتجرؤ الجهال بالإفتاء بلا علم. وقد جعل رحمه الله من نفسه مثلاً في ذلك، فلم يداهن ولم يلن حين فتن على القول بخلق القرآن لما علم من افتتان الناس وانطماس وجه الحق لو فعل ذلك.

وأما اختلاف الإكراه باختلاف حال من يقع منه فظاهر وفرق بين من يعلم أنه عازم على إنفاذ وعيده وبين المهدد الذي يحتمل منه ذلك فقط وفرق أيضاً بين من كان له سلطة في تحقيق ما توعد به وبين من كان دون ذلك.

وأما اختلاف الإكراه باختلاف الأمر المكره عليه فأمر التفاوت فيه واسع، فما كان إكراهاً في أمر قد لا يكون إكراهاً في أمر آخر.

---

(١) «المحلى» لابن حزم (٨/ ٣٣٦).

(٢) «البحر المحيط»، لأبي حيان (٢/ ٤٢٤).

يقول الإمام النووي في بيان هذا التفاوت: (لا يشترط سقوط الاختيار، بل إذا أكرهه على فعل يؤثر العاقل الإقدام عليه حذراً مما تهدده به حصل الإكراه. فعلى هذا ينظر فيما يطلبه منه، وما هددوه به، فقد يكون الشيء إكراهاً في مطلوب دون مطلوب وفي شخص دون شخص)[1].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نفس المسألة: (تأملت المذاهب فوجدت الإكراه يختلف باختلاف المكره، فليس المعتبر في كلمات الكفر؛ كالإكراه المعتبر في الهبة ونحوها، فإن الإمام أحمد قد نص في غير موضع على أن الإكراه على الكفر لا يكون إلا بالتعذيب من ضرب أو قيد ولا يكون الكلام إكراهاً، وقد نص على أن المرأة لو وهبت زوجها صداقها أو مسكنها فلها أن ترجع، على أنها لا تهب له إلا إذا خافت أن يطلقها أو يسيء عشرتها فجعل خوف الطلاق أو سوء العشرة إكراهاً.

ومثل هذا لا يكون إكراهاً على الكفر، فإن الأسير إذا خشي الكفار أن لا يزوجوه أو أن يحولوا بينه وبين امرأته لم يبح له التكلم بكلمة الكفر)[2].

وقد يعظم الأمر وينحسر الإعذار بالتقية حتى لا يعذر بها كما في حال المكره على الكفر مع الدوام على ذلك لا في حالة عارضة. ولهذا لما سئل الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الرجل يؤسر فيعرض على الكفر ويكره عليه أله أن يرتد؟ فكرهه كراهة شديدة، وقال: ما يشبه هذا عندي الذي أنزلت فيهم الآية من أصحاب النبي ﷺ أولئك كانوا يرادون على الكلمة ثم يتركون يعملون ما شاؤوا، وهؤلاء يريدونهم على الإقامة على الكفر وترك دينهم)[3].

وبعد كل هذا:

فإنه إذا كان الرضى بالكفر الظاهر هو مناط التكفير على الحقيقة، ولم يمكن الحكم عليه ومعرفته إلا من حيث دلالة الظاهر عليه، وكان الإكراه مانعاً

---

(١) «روضة الطالبين»، للإمام النووي (٨/ ٦٠).

(٢) «الفتاوى الكبرى»، لابن تيمية (٥/ ٤٩٠).

(٣) «المغني»، لابن قدامة (٨/ ١٤٧).

من الحكم بتكفير المعيَّن، ولم يكن الإكراه محدوداً بحد منضبط يستوي فيه جميع أفراد المكلفين، فلم يبق إذن إلا اعتبار الإكراه ما أمكن أن يكون عذراً في درء الحكم بوصف الكفر للمعين، حتى إذا لم يمكن بحال أن يكون المعين مكرهاً ولو ادعاه كان كافراً.

ومعلوم أن مجرد احتمال عدم الإكراه أمر نسبي يختلف من معين إلى آخر، وأنه لا بد للتحقق منه من تبيُّن حال كل معين على التفصيل، قبل الحكم عليه بأن ما ادعاه إكراهاً، محتمل أو غير محتمل.

وهنا قد يحصل الخلاف في حكم معين، وهل هو معذور أم غير معذور، للاختلاف في أن ما اعتذر به من الإكراه محتمل أو غير محتمل

وهذا خلاف في تحقيق مناط الحكم. لكن الذي لا يصح الخلاف فيه هو مناط الحكم لا تحقيق مناطه.

التقية مباحة والصبر أولى:

كل ما سبق من الكلام عن التقية إنما يدل على إباحتها لرفع الحرج الذي هو من مقاصد الشريعة ومقتضى رحمة الله بعباده لكن ذلك لا يدل على مشروعيتها وجوباً أو استحباباً، بل الأصل هو عدم التقية وإنما يكون الإعذار بالتقية من جهة كونها حالة عارضة مؤقته لرفع الحرج والإثم فقط.

وعلى هذا؛ فالصبر والأخذ بالعزيمة أولى من الترخص، ولو وصل الإكراه إلى حد القتل، ولهذا يقول الرسول ﷺ: «**سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله**»[1].

وتأمل صبر بلال رضي الله عنه وقد كان (تفعل به الأفاعيل، حتى إنهم ليضعون الصخرة العظيمة على صدره في شدة الحر، ويأمرونه أن يشرك بالله فيأبى عليهم ويقول: أحد، أحد ويقول: والله لو أعلم كلمة أغيظ لكم منها لقلتها رضي الله عنه وأرضاه.

(١) أخرجه الحاكم في «مناقب الصحابة» (٣/ ١٩٥).

وكذلك حبيب بن زيد الأنصاري لما قال له مسيلمة الكذاب: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ فيقول: نعم، فيقول: أتشهد أني رسول الله؟ فيقول: لا أسمع، فلم يزل يقطعه إرباً إرباً وهو ثابت على ذلك.

وكذلك عبد الله بن حذافة السهمي رضي الله عنه حين أسره الروم وجاؤوا به إلى ملكهم فقال له: تنصَّر وأنا أشركك في ملكي وأزوجك ابنتي، فقال له: لو أعطيتني جميع ما تملك وجميع ما تملكه العرب على أن أرجع عن دين محمد صلى الله عليه وسلم طرفة عين ما فعلت فقال: إذاً أقتلك، فقال: أنت وذاك، فأمر به فصلب، وأمر الرماة فرموه قريباً من يديه ورجليه، وهو يعرض عليه دين النصرانية فيأبى، ثم أمر به فأنزل، ثم أمر بقدر من نحاس فأحميت، وجاء بأسير من المسلمين فألقاه وهو ينظر، فإذا هو عظام تلوح، وعرض عليه فأبى، فأمر به أن يلقى فيها، فرفع في البكرة ليلقى فيها فبكى، فطمع فيه ودعاه فقال: إني إنما بكيت لأن نفسي واحدة، تلقى في هذه القدر الساعة في الله، فأحببت أن يكون لي بعدد كل شعرة في جسدي نفس تعذب هذا العذاب في الله)[1].

وكذلك خباب بن الأرت عذب فكان (يأخذه المشركون فيوقدون له ناراً ثم يلقونه فيها فما يطفئها إلا شحم ظهره)[2].

وتأمل قصة الأخدود، وما كان من حال الغلام في الصبر على أن يقتل ليهتدي الناس بسببه[3].

وقصة مؤمن آل فرعون حينما صرخ في قومه وتوعدهم بعذاب الله بعد أن كان يكتم إيمانه، وقصة مؤمن سورة يس وقد أمر قومه باتباع الرسل فقال: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُواْ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿٢٠﴾ ٱتَّبِعُواْ مَن لَّا يَسۡـَٔلُكُمۡ أَجۡرٗا وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴿٢١﴾ وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّي

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٢/ ٥٨٩).

(٢) «الإصابة»، لابن حجر (١/ ٤١٦)

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الزهد والرقائق (٣٠٠٥)، والترمذي، كتاب التفسير (٣٣٣٧).

شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّيٓ إِذٗا لَّفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّيٓ ءَامَنتُ بِرَبِّكُمۡ فَٱسۡمَعُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [يس: ٢٠ ـ ٢٥] فقتله قومه فقال بعد موته: ﴿يَٰلَيۡتَ قَوۡمِي يَعۡلَمُونَ ﴿٢٦﴾ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ ٱلۡمُكۡرَمِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [يس: ٢٦، ٢٧].

والأمثلة على نحو ذلك كثيرة من أحوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المجاهدين الصابرين من هذه الأمة ومن سبقها، مما يدل على المنزلة الرفيعة لمن أخذ بالعزيمة وترك الرخصة ولو كانت مباحة.

فهرس المراجع

١ ـ **إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد**: عبد السلام اللقاني، مطبعة بولاق، مصر سنة ١٢٩٦هـ.

٢ ـ **أحكام أهل الذمة**: للإمام ابن القيم، تحقيق: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط. الثانية، سنة ١٤٠١هـ.

٣ ـ **إحياء علوم الدين**: للغزالي، دار الندوة الجديدة، بيروت.

٤ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**: للجويني، تحقيق: د. أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، ط. الأولى، سنة ١٤٠٥هـ.

٥ ـ **إرواء الغليل تخريج أحاديث منار السبيل**: للشيخ الإلباني، المكتب الإسلامي، ط. الأولى، سنة ١٣٩٩هـ.

٦ ـ **الاستقامة**: لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، طبع جامعة محمد بن مسعود الإسلامية، ط. الأولى، سنة ١٤٠٢هـ.

٧ ـ **اشتقاق أسماء الله الحسنى**: لأبي القاسم عبد الرحمٰن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: د. عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، ط. الثانية، سنة ١٤٠٦هـ.

٨ ـ **أصول الدين**: للبغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الأولى، سنة ١٤٠١هـ.

٩ ـ **أصول الدين**: للرازي، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية.

١٠ ـ **أضواء البيان**: للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت.

١١ ـ **الاعتصام**: للشاطبي، دار المعرفة، بيروت، تعليق: محمد رشيد رضا، سنة ١٤٠٢هـ.

١٢ ـ **إعلام الموقعين**: لابن القيم، تقديم: طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، سنة ١٩٧٣م.

١٣ ـ **إغاثة اللهفان**: لابن القيم، دار المعرفة، بيروت، تعليق: محمد حامد الفقي.

١٤ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم**: لابن تيمية، مطابع المجد التجارية، تعليق: محمد حامد الفقي.

١٥ ـ **الأم**: للإمام الشافعي، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى، سنة ١٤٠٠هـ.

١٦ ـ **إيثار الحق على الخلق**: لابن الوزير، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧ ـ **الإيمان**: لشيخ الإسلام ابن تيمية، المكتب الإسلامي، ط. الثالثة، سنة ١٤٠١هـ.

١٨ ـ **كتاب الإيمان ومعالمه وسننه واستكمال ودرجاته**: للقاسم بن سلام، ضمن أربع رسائل بتحقيق: الشيخ الألباني، دار الأرقم، الكويت.

١٩ ـ **بدائع الفوائد**: لابن القيم، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٠ ـ **البداية والنهاية**: لابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، ط. الرابعة، سنة ١٤٠١هـ.

٢١ ـ **البحر المحيط**: لأبي حيان، مطبعة السعادة، مصر، ط. الأولى، سنة ١٣٢٨هـ.

٢٢ ـ **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**: إبراهيم البيجوري، ط. الأولى، المطبعة الخيرية، مصر سنة ١٣٠٤هـ.

٢٣ ـ **تحكيم القوانين**: للشيخ ممحمد بن إبراهيم آل الشيخ، مكتبة الصحابة الإسلامية، الكويت.

٢٤ ـ **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**: للقرطبي، دار الفكر، بيروت.

٢٥ ـ **الترغيب والترهيب**: للمنذري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ط. الأولى، سنة ١٣٧٩هـ.

٢٦ ـ **التسعينية**: لشيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن الفتاوى الكبرى له (المجلد الخامس)، دار المعرفة، بيروت.

٢٧ ـ **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**: عبد القادر عودة، دار العروبة، مصر، ط. الثالثة، سنة ١٣٨٣هـ.

٢٨ ـ **تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد**: للصنعاني، تعليق: الشيخ إسماعيل الأنصاري، ط. الثالثة، سنة ١٣٩٦هـ.

٢٩ ـ **تعظيم قدر الصلاة**: لمحمد بن نصر المروزي، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، ط. الأولى، سنة ١٤٠٦هـ.

٣٠ ـ **التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ المودودي والشهيد سيد قطب**: لأبي الحسن الندوي، دار القلم، الكويت، ط. الثالثة، سنة ١٤٠١هـ.

٣١ ـ **تفسير القرآن العظيم**: لابن كثير، دار الفكر، بيروت، سنة ١٤٠١هـ.

٣٢ ـ **تفسير المنار**: محمد رشيد رضا، دار المنار، مصر، ط. الرابعة سنة ١٣٧٢هـ.

٣٣ ـ **التكفير جذوره وأسبابه ومبرراته**: نعمان السامرائي، دار المنارة، ط. الأولى، سنة ١٤٠٤هـ.

٣٤ ـ **التكفير والهجرة وجهاً لوجه**: رجب مدكور، مراجعة: علي جريشة، سنة ١٩٨٣م.

٣٥ ـ **تلخيص الحبير**: لابن حجر، تعليق: عبد الله اليماني.

٣٦ ـ **تمام النعمة بالدين الكامل**: للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، دار ابن القيم، ط. الأولى، سنة ١٤٠٧هـ.

٣٧ ـ **تهذيب الآثار**: لابن جرير الطبري، تحقيق: د. ناصر الرشيد وعبد القيوم عبد ربِّ النبي، مطابع الصفا، مكة، سنة ١٤٠٢هـ.

٣٨ ـ **كتاب التوحيد**: للشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته، طبع جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، قسم العقيدة والآداب الإسلامية.

٣٩ ـ **التوسمات**: شكري مصطفى، مخطوط.

٤٠ ـ **تيسير العزيز الحميد**: سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، المكتب الإسلامي، ط. السادسة، سنة ١٤٠٥هـ.

٤١ ـ **جامع البيان**: لابن جرير، دار الفكر، بيروت، سنة ١٤٠٥هـ.

٤٢ ـ **جامع العلوم والحكم**: لابن رجب، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ط. الرابعة، سنة ١٣٩٣هـ.

٤٣ ـ **حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية**: مصر، ط. الثانية، سنة ١٣٢٠هـ.

٤٤ ـ **حد الإسلام وحقيقة الإيمان**: عبد المجيد الشاذلي، طبع جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٤٥ ـ **حقيقة الإيمان**: عبد الله القنائي.

٤٦ ـ **الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو**: محمد سرور بن نايف زين العابدين، دار الأرقم، ط. الثانية، سنة ١٤٠٨هـ.

٤٧ ـ **الحكم وقضية تكفير المسلم**: سالم البهنساوي، دار البحوث العلمية، الكويت، ط. الثالثة، سنة ١٤٠٥هـ.

٤٨ ـ **الحكومة الإسلامية**: للخميني، تقديم وتعليق: د. محمد الخطيب، دار عمار، ط. الأولى، سنة ١٤٠٩هـ.

٤٩ ـ **درء تعارض العقل والنقل**: لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، طبع جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط. الأولى، سنة ١٣٩٩هـ.

٥٠ ـ **دعاة لا قضاة**: الأستاذ حسن الهضيبي، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة.

٥١ ـ **دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب**: عرض ونقد: عبد العزيز العبد اللطيف، دار طيبة، الرياض، سنة ١٤٠٩هـ.

٥٢ ـ **ذكرياتي مع جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)**: عبد الرحمٰن أبو الخير، دار البحوث العلمية، الكويت، ط. الأولى، سنة ١٤٠٠هـ.

٥٣ ـ **الرد على البكري**: لشيخ الإسلام ابن تيمية، الدار العلمية، دلهي، ط. الثانية، سنة ١٤٠٥هـ.

٥٤ ـ **الرد على الجهمية**: للإمام أحمد، ضمن مجموعة (عقائد المسلمين)، تحقيق: د. علي سامي النشار وعمار الطالبي، منشأة المعارف، الإسكندرية، سنة ١٩٧١م.

٥٥ ـ **الرسائل الشخصية**: للشيخ محمد بن عبد الوهاب ضمن مجموع مؤلفاته، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، القسم الخامس.

٥٦ ـ **روح المعاني**: محمود شكري الآلوسي، إدارة الطباعة المنيرية.

٥٧ ـ **روضة الطالبين**: للإمام النووي، المكتب الإسلامي، ط. الأولى.

٥٨ ـ **زاد المعاد**: لابن القيم، حقَّقه وخرَّج أحاديثه: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط. سنة ١٤٠١هـ.

٥٩ ـ **سفينة الراغب ودفينة المطالب**: محمد راغب باشا، المطبعة المصرية، بولاق، سنة ١٢٨٢هـ.

٦٠ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**: للألباني، المكتب الإسلامي.

٦١ ـ **سنن ابن ماجه**: ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي.

٦٢ ـ **سنن أبي داود**: إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس.

٦٣ ـ **سنن الترمذي وهو المسمى (الجامع الصحيح)**: تحقيق: أحمد شاكر وآخرين.

٦٤ ـ **سنن النسائي**: ترقيم: عبد الفتاح أبو غدة.

٦٥ ـ **السُّنَّة**: لابن عاصم، حقَّقه وخرَّج أحاديثه: الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الثانية، سنة ١٤٠٥هـ.

٦٦ ـ **السُّنَّة**: لعبد الله ابن الإمام أحمد، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم، ط. الأولى، سنة ١٠٤٦هـ.

٦٧ ـ **شأن الدعاء**: للخطابي، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق ط. الأولى، سنة ١٤٠٤هـ.

٦٨ ـ **شرح السُّنَّة**: للبغوي، تحقيق وتخريج: شعيب الأرناؤوط، بيروت.

٦٩ ـ **شرح العقائد النسفية**: سعد الدين التفتازاني، مصر، ط. الأولى، سنة ١٣٣١هـ.

٧٠ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**: تحقيق: شعيب الأرناؤوط، نشر مكتبة البيان، دمشق ط. الأولى، سنة ١٤٠١هـ.

٧١ ـ **شرح الفقه الأكبر**: لعلي القاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، سنة ١٤٠٤هـ.

٧٢ ـ **شرح المواقف**: للشريف الجرجاني، طبعة إستانبول، سنة ١٣٥٧هـ.

٧٣ ـ **شفاء العليل**: لابن القيم، دار المعرفة، بيروت، سنة ١٣٩٨هـ.

٧٤ ـ **الصارم المسلول**: لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٣٩٨هـ.

٧٥ ـ **الصحاح**: للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار.

٧٦ ـ **صفة صلاة النبي ﷺ**: للألباني، المكتب الإسلامي، ط. الحادية عشرة، سنة ١٤٠٣هـ.

٧٧ ـ **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط**: لابن الصلاح، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، سنة ١٤٠٤هـ.

٧٨ ـ **الطبقات الكبرى**: للشعراني، مكتبة محمد علي صبيح، مصر.

٧٩ ـ **طريق الهجرتين**: لابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، سنة ١٤٠٢هـ.

٨٠ ـ **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**: د. سفر الحوالي، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى.

٨١ ـ **العبودية**: لشيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرياض، سنة ١٤٠٤هـ.

٨٢ ـ **عمدة التفسير**: أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، سنة ١٣٧٦هـ.

٨٣ ـ **العواصم والقواصم**: لابن الوزير، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دار البشير، الأردن، ط. الأولى، سنة ١٤٠٥هـ.

٨٤ ـ **فتح الباري**: لابن حجر، المطبعة السلفية، مكتبة الرياض الحديثة.

٨٥ ـ **فتح القدير**: للشوكاني، دار المعرفة، بيروت.

٨٦ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**: لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية، سنة ١٣٩٦هـ.

٨٧ ـ **فقه الكتاب والسُّنَّة ورفع الحرج عن الأمة وهو الرسائل الماردينية**: لابن تيمية، تحقيق: فريد بن أمين الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، سنة ١٤٠٦هـ.

٨٨ ـ **فيض الباري شرح صحيح البخاري**: للكشميري، دار المعرفة، بيروت.

٨٩ ـ **في ظلال القرآن سيد قطب**: دار الشرق، بيروت، ط. الثامنة، سنة ١٣٩٩هـ.

٩٠ ـ **قرة عيون الموحدين**: عبد الرحمٰن بن حسن آل الشيخ، طبع إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط. الثالثة، سنة ١٤٠٤هـ.

٩١ ـ **كشف الشبهات**: للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته، طبع جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، القسم الأول (العقيدة والآداب الإسلامية).

٩٢ ـ **مجمع الزوائد**: للهيثمي، دار الكتب، بيروت، ط. الثانية.

٩٣ ـ **مجموعة التوحيد**: دار العروبة، قطر.

٩٤ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**: جمع وترتيب: الشيخ عبد الرحمٰن بن قاسم وابنه محمد حسام الدين.

٩٥ ـ **المحلى**: لابن حزم، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، سنة ١٣٥٢هـ.

٩٦ ـ **مختصر سنن أبي داود**: للمنذري بشرح الخطابي، وتعليق: ابن القيم، وتحقيق: أحمد شاكر ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، سنة ١٤٠٠هـ.

٩٧ ـ **مختصر سيرة الرسول** ﷺ: للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته، طبع جامعة الإمام، القسم الثالث.

٩٨ ـ **مدارج السالكين**: لابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة ١٣٩٢هـ.

٩٩ ـ **المرتضى**: لأبي الحسن الندوي، دار القلم، دمشق، ط. الأولى، سنة ١٤٠٩هـ.

١٠٠ ـ **المسامرة**: للكمال بن أبي شريف، **شرح المسايرة**: للكمال بن الهمام، طبعة إستانبول، سنة ١٤٠٠هـ.

١٠١ ـ **المستدرك على الصحيحين**: للحاكم، مع تلخيص الحافظ الذهبي.

١٠٢ ـ **مصباح الظلام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام**: دار الهداية، الرياض، عبد اللطيف بن عبد الرحمٰن بن حسن آل الشيخ.

١٠٣ ـ **المصطلحات الأربعة في القرآن**: لأبي الأعلى المودودي، دار القلم، الكويت، ط. الرابعة، سنة ١٣٨٩هـ.

١٠٤ ـ **معارج القبول**: للشيخ حافظ الحكمي، طبع إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

١٠٥ ـ **معاني القرآن**: للفراء، عالم الكتب، بيروت، ط. الثانية، سنة ١٩٨٠م.
١٠٦ ـ **المغني**: لابن قدامة، مكتبة الرياض الحديثة.
١٠٧ ـ **مفاتيح الغيب**: للرازي، المطبعة البهية المصرية، ط. الثانية.
١٠٨ ـ **مفاهيم يجب أن تصحح**: محمد علوي مالكي، دار الإنسان، مصر، ط. الأولى، سنة ١٤٠٥هـ.
١٠٩ ـ **مفاتيح دار السعادة**: لابن القيم، دار الفكر، دمشق سنة ١٤٠٢هـ.
١١٠ ـ **مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد**: للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفات، طبع جامعة الإمام، القسم الأول.
١١١ ـ **مقالات الإسلاميين**: للأشعري، تحقيق: ريتر، ط. الثالثة، سنة ١٤٠٠هـ.
١١٢ ـ **مقومات التصور الإسلامي**: سيد قطب، دار الشرق، ط. الأولى، سنة ١٤٠٦هـ.
١١٣ ـ **الملل والنحل**: للشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، سنة ١٤٠٠هـ.
١١٤ ـ **مناهج أهل الحق والاتباع**: سليمان بن سحمان، دار مروان، القاهرة، سنة ١٤٠١هـ.
١١٥ ـ **مناهج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس**: لعبد اللطيف بن عبد الرحمٰن بن حسن آل الشيخ. وتتمته كتاب: **فتح المنان**: لمحمود شكري الآلوسي، مطبعة أنصار السُّنَّة المحمدية، مراجعة: محمد حامد الفقي، سنة ١٣٦٦هـ.
١١٦ ـ **الموافقات**: للشاطبي، تعليق: عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
١١٧ ـ **الموطأ**: للإمام مالك، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي.
١١٨ ـ **النهاية في غريب الحديث**: لابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي، ود. محمود الطناحي، ط. الأولى، سنة ١٣٨٣هـ.
١١٩ ـ **نيل الأوطار**: للشوكاني، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى، سنة ١٤٠٢هـ.